

भारत सरकार
GOVERNMENT OF INDIA
राष्ट्रीय पुस्तकालय, कलकत्ता ।
NATIONAL LIBRARY, CALCUTTA.

वर्ग संख्या

Class No.

पुस्तक संख्या

Book No.

U
323.30954

S 32615

रा० पु०/N. L. 38.

H7/Dte/NL/Cal. 79—2,50,000—1-3-82—GIPG.

جدید ہندوستان میں ذات پات دوسرے مضامین^(اور)

ایم۔ این۔ سری نواس

مترجم
شہباز حسین



ترقی اردو بیوروسی دہلی

Original Title CASTE IN MODERN INDIA & OTHER ESSAYS

Urdu Translation : JADID HINDUSTAN MEIN ZAAT PAAT
AUR DOOSREY MAZAM'IN

By . M. N. SRINIWAS

Translated by : SHAHBAZ HUSSAIN

17 FEB 1987

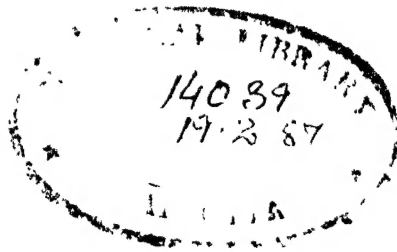
© ترقی اردو بیورو، نئی دہلی

پہلا ایڈیشن، 1000 سہ اشاعت 1974 شک 1895

دوسرا ایڈیشن 1000 1982 1904

قیمت : 8/25

سلسلہ مطبوعات ترقی اردو بیورو 295



DRA000014039URD

اس کتاب کی طباعت کے لیے حکومت ہند نے رعایتی قیمت پر کاغذ فراہم کیا

ناشر : ڈائریکٹر ترقی اردو بیورو، ویسٹ بلاک 8 آر کے پورم نئی دہلی 110066

طابع : سپر ریپریڈس، دہلی 110051

پیش لفظ

کوئی بھی زبان یا معاشرہ اپنے ارتقاء کی کس منزل میں ہے، اس کا اندازہ اس کی کتابوں سے ہوتا ہے۔ کتابیں علم کا سرچشمہ ہیں، اور انسانی تہذیب کی ترقی کا کوئی تصور ان کے بغیر ممکن نہیں۔ کتابیں دراصل وہ میخے ہیں جن میں علوم کے مختلف شعبوں کے ارتقاء کی داستان رقم ہے اور آئندہ کے امکانات کی بشارت بھی ہے۔ ترقی پذیر معاشروں اور زبانوں میں کتابوں کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ سماجی ترقی کے عمل میں کتابیں نہایت مؤثر کردار ادا کر سکتی ہیں۔ اُردو میں اس مقصد کے حصول کے لیے حکومت ہند کی جانب سے ترقی اُردو بیورو کا قیام عمل میں آیا ہے ملک کے عالموں، ماہروں اور فن کاروں کا بھرپور تعاون حاصل ہے ترقی اُردو بیورو معاشرہ کی موجودہ ضرورتوں کے پیش نظر اب تک اُردو کے کئی ادبی شاہکار، سائنسی علوم کی کتابیں، بچوں کی کتابیں، جغرافیہ، تاریخ، سماجیات، سیاسیات، تجارت، ذراعت، لسانیات، قانون، طب اور علوم کے کئی دوسرے شعبوں سے متعلق کتابیں شائع کر چکا ہے اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔ بیورو کے اشاعتی پروگرام کے تحت شائع ہونے والی کتابوں کی افادیت اور اہمیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ مختصر عرصے میں بعض کتابوں کے دوسرے تیسرے ایڈیشن شائع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی ہے۔ بیورو سے شائع ہونے والی کتابوں کی قیمت نسبتاً کم رکھی جاتی ہے تاکہ اُردو ولے ان سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھا سکیں۔

زیر نظر کتاب بیورو کے اشاعتی پروگرام کے سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہے۔ امید کہ اُردو مطلقوں میں اسے پسند کیا جائے گا۔

ڈاکٹر فہمیدہ بیگم
ڈائریکٹر ترقی اُردو بیورو

اظہارِ شکر

میں مندرجہ ذیل جریدوں اور انجمنوں کا شکر گزار اور احسان مند ہوں جنہوں نے
ازرا و عنایت مجھے اس کتاب میں اپنے مضامین کو دوبارہ شائع کرنے کی اجازت دی :

| | |
|------------------------------|---|
| Hindustan | Encyclopaedia Britannica The |
| A note on Sanskritization | Journal of Asian Studies North |
| Caste in Modern India | Western University, Evanston, Illinois. |
| The Nature of the problem | The University Grants |
| of the Indian Unity | Commission |
| Caste, Can they exist in the | The Indian Council of Social |
| India of tomorrow ? | work |
| Village Studies and their | The Eastern Anthropologist |
| significance | |
| The study of disputes in an | Unesco Research centre, Delhi |
| Indian Village | |
| Industrialisation and | The Indian Sociological |
| Urbanisation of Rural Areas | Society. Bombay. |
| Social Anthropology and the | |
| Study of Rural and Urban | The Economic Weekly |
| Societies, and the Indian | |
| Road to Equality | |
| Varna and caste | The Editors of the Volume, |
| | A.R. Wadia; Essays in |
| | Philosophy Presented in his honour |

اپنے رفیق کار ڈاکٹر ایم۔ ایس۔ اے۔ رائے اور شری اے۔ ایم۔ شاہ کا شکریہ ادا کرنا میرا
خوش گوار فرض ہے جنہوں نے اشاعت کے لیے اس کتاب کو تیار کرنے میں میری مدد کی۔
شری وی۔ ایس۔ پارتھاسارثی کا شکریہ ادا کرنا بھی ضروری ہے جنہوں نے ٹائپ اور مسودے
دفیرہ کی تیاری میں سہولتیں بہم پہنچائیں۔

ایم۔ این۔ سری نواس

دلی جنوری ۱۹۶۲

فہرست عنوانات

| تعارف | س |
|---|-----|
| ۱- جدید ہندوستان میں ذات پات | ۱۳ |
| ۲- سنسکرت تہذیب اور مغربی تہذیب کا مطالعہ | ۳۰ |
| ۳- ورن اور ذات | ۶۲ |
| ۴- ذاتیں۔ کیا مستقبل کے ہندوستان میں بھی ان کا وجود رہے گا؟ | ۹۱ |
| ۵- دیہی علاقوں میں صنعت و شہریت | ۱۰۰ |
| ۶- مساوات کا ہندوستانی راستہ | ۱۰۹ |
| ۷- ہندوستان کے اتحاد کے مسئلے کی نوعیت | ۱۲۳ |
| ۸- ایک ہندوستانی گاؤں کے تنازعے | ۱۳۶ |
| ۹- دیہی زندگی کا مطالعہ اور اس کی اہمیت | ۱۵۴ |
| ۱۰- سماجی علم اور دیہی و شہری سماج کا مطالعہ | ۱۶۳ |
| ۱۱- ہندو دھرم | ۱۸۱ |
| | ۱۹۴ |

تعارف

اس کتاب میں جو مضامین شامل ہیں وہ ۱۹۵۲ء اور ۱۹۶۰ء کے درمیان لکھے گئے ہیں۔ ہر مضمون کسی سیمینار، سمپوزیم یا کسی موقر سلسلے یا کتاب کی خصوصی دعوت پر لکھا گیا ہے۔ ایسی صورتوں میں مضمون بھیجنے کے لیے ایک خاص تاریخ معین ہوتی ہے اور ہر شخص اس بات سے واقف ہے کہ مقررہ وقت کے اندر مضمون مکمل کرنے میں اکثر اپنے ضمیر سے مصالحت کرنی پڑتی ہے۔ لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ اکثر مضامین لکھے ہی نہ گئے ہوتے اگر ان کی تکمیل کے لیے وقت مقرر نہ ہوتا۔ یہ مضامین مختلف قسم کے موضوعات کا احاطہ کرتے ہیں اور میں اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ یہ آٹھ سال کی مدت میں لکھے گئے ہیں۔ قدرتی طور پر اس عرصے میں میرے خیالات میں تبدیلی آئی ہے لیکن میں نے ان مضامین میں بڑا معمولی رد و بدل کیا ہے۔ مضمون میں ایک ہستی وحدت ہوتی ہے اور اس میں چند پیرا گراف کا اضافہ یا کمی ممکن نہیں ہے۔ میرے لیے پرانے لکھے ہوئے مضمون میں تبدیلی کرنے کے بجائے نیا مضمون لکھنا زیادہ آسان ہے۔ اس سے قطع نظر اس کتاب میں شامل بعض مضامین پر خاصی بحث ہو چکی ہے لہذا اگر میں اپنے خیالات میں تبدیلی کر لوں تو یہ ان لوگوں کے لیے مناسب نہیں ہوگا جو میرے ان مضامین کے متعلق اظہار خیال کر چکے ہیں۔

(۲)

اس کتاب میں شامل پہلا مضمون ”جدید ہندوستان میں ذات پات“ انڈین سائنس۔ بنگر میں کے چرائیسوگیس اجلاس کے ”انتھروپولوجی“ (علم بشریات) اور ”آرکیولوجی“ (آستانہ قدیمہ)۔

کے شعبے کے صدارتی خطبے کے طور پر پڑھا گیا تھا۔ یہ اجلاس کلکتہ میں ۱۹۵۷ء میں ہوا تھا۔ اس میں یس نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ جدید ہندوستان کے جمہوری طریقہ کار، انتظامیہ اور تعلیمی میدان میں ذات پات نے کیا حصہ لیا ہے۔ میں یہ اعتراف کرتا ہوں کہ عوامی زندگی کے بعض شعبوں میں ذات پات کے بڑھے ہوئے اثرات کو دیکھ کر مجھے پریشانی ہوئی۔ اس سلسلے میں مجھے محسوس ہوا کہ ملک کے پڑھے لکھے طبقے میں بعض متضاد رجحانات پائے جاتے ہیں۔ ایک طرف لوگوں میں یہ اعتقاد پایا جاتا ہے کہ فرسودہ اور جڑ پکڑی ہوئی سماجی برائیوں کو قانون بنائے ختم کیا جاسکتا ہے، دوسری طرف پڑھے لکھے طبقے میں ان خرابیوں کو دور کرنے کے لیے نہ صرف کسی عزم کا فقدان ہے بلکہ ان کی موجودگی کو برداشت کیا جاتا ہے۔

جب کلکتہ میں ”جدید ہندوستان میں ذات پات“ والا مضمون پڑھا گیا تو روزنامہ ”ٹائمز آف انڈیا“ نے یہ لکھا کہ میں نے ہندوستان کی عوامی زندگی اور سیاست میں ذات پات کے عمل دخل کو بڑھا چڑھا کر پیش کیا ہے۔ لیکن اس کے چند ہفتوں کے بعد جو عام انتخابات ہوئے اس کے نتائج نے تمام سوچنے والوں کو بھینچھوڑ کر رکھ دیا کیوں کہ نتائج نے انتخاب میں ذات پات کے اثرات کو پوری طرح واضح کر دیا تھا۔ یہ اثرات صرف جنوبی ہند کے ان علاقوں تک محدود نہ تھے جو ذات پات کے گڑھ سمجھے جاتے تھے بلکہ شمالی ہندوستان کے کچھ حصوں مثلاً بہار، اتر پردیش اور مدھیہ پردیش میں بھی نمایاں تھے۔ عام انتخابات کے فوراً بعد کانگریس ورکنگ کمیٹی نے اپنے اجلاس میں اس امر کا اعتراف کیا کہ ذات پات کے احساسات انتخابات پر بڑی حد تک اثر انداز ہوئے تھے۔ ایک مشہور سیاسی رہنما نے یہ کہا کہ امیدوار خواہ کسی سیاسی پارٹی سے تعلق رکھتے ہوں مگر اصل میں وہ اپنی ذات کے نمائندے تھے۔

کہا جاتا ہے کہ ۱۹۵۷ء کے عام انتخابات نے ملک کے دانشوروں کو یہ احساس دلایا کہ وہ کون سے اصل عمرمات تھے جنہوں نے ووٹروں کو متاثر کیا تھا۔ اسی کی روشنی میں انتخابی مقاصد کے لیے ذات پات کے تعلق سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوششوں کی وسیع پیمانے پر مذمت کی گئی۔ بہر حال مذمت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اپنی پارٹی کے مفاد اور بہتری کے لیے ذات پات کے

۱۔ اس سلسلے میں دیکھیے چوتھا باب۔

۲۔ ٹائمز آف انڈیا، ۲۱ جنوری ۱۹۵۷ء، ادارہ۔

تعلق سے فائدہ اٹھانے سے امتراز کیا جائے گا۔ بعد میں پنجابیوں اور میونسپلٹیوں کے لیے جماعت کلمات ہوئے انھوں نے پوری طرح ثابت کر دیا کہ ذات پات کے اثرات بڑے گہرے اور قوی ہیں ملے — راجستھان اور اتر پردیش میں پنجابی راج کی موجودگی نے ذات پات کو مزید تقویت پہنچائی ہے۔

ذات پات کے اثرات کی شدت کا اندازہ اس امر سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ ایک بار جو ذات 'پسماندہ' قرار دے دی جاتی ہے وہ کسی بھی حال میں اُن مراعات سے دست بردار نہیں ہونا چاہتی ہے جو اس وجہ سے اسے حاصل ہوتے ہیں۔ میسور کی پس ماندہ طبقوں سے متعلق مقرر کردہ

کمیٹی نے اپنی رپورٹ (۱۹۶۱ء) The Mysore Backward Classes Committee Report (1961) میں پس ماندہ ذاتوں کی ایک فہرست شائع کی ہے۔ پس ماندگی کا معیار یہ قرار دیا گیا تھا کہ ایک ذات کی کل آبادی میں ہائی اسکول میں تعلیم پانے والے طلباء کی تعداد فی ہزار کیا ہے۔ (یہ کام اس امر کے باوجود کیا گیا تھا مختلف ذاتوں سے متعلق صحیح اعداد و شمار دستیاب نہیں ہیں اور یہ کہ کسی ذات کو پس ماندہ قرار دینے کا فیصلہ بلکہ من مانے طور پر کیا گیا ہے) رپورٹ میں لنگایت ذات کو ایک 'ترقی یافتہ' ذات قرار دیا گیا تھا لیکن ان لوگوں نے اتنا زبردستی سیاسی دباؤ ڈالا کہ میسور کی کابینہ نے حکم دیا کہ انھیں پس ماندہ طبقہ قرار دیا جائے کیونکہ الگ انتظامی اصلاحات سے متعلق کمیٹی نے اپنی رپورٹ (۱۹۵۸ء) The Report of the Administrative

Reforms Committee of Kerala (1958) میں بڑی عمدگی کے ساتھ یہ وضاحت کی ہے کہ ذات پات کو پس ماندگی کی بنیاد قرار دینے میں کیا خرابیاں اور خطرات ہیں اور معاشی بنیادوں پر فرد یا فرد کی پس ماندگی کا تعین کرنے میں کیا فائدہ ہے۔ لیکن کمیٹی نے یہ محسوس کیا ہے کہ ابھی اس معیار کو نافذ کرنے کا مناسب وقت نہیں آیا ہے بلکہ ہندوستان کی صرف دوریاستیں تجارت اور

لے دیکھیے ایل۔ آئی۔ روڈولف L.I. Rudolph کا مضمون "Urban Life and Populist Radicalism" جو جرنل آف ایشین اسٹڈیز (Journal of Asian Studies) کے

جلد نمبر ۲۰، شمارہ نمبر ۲، ص ۲۹۷-۲۸۳ (مئی ۱۹۶۱ء) میں شائع ہوا۔

۳۔ پس ماندہ طبقوں کے لیے سرکاری ملازمتوں کی تفصیص (ریزرویشن) کے مسئلہ پر ہم نے فوری کیا۔ اس ریاست میں ۴۰ فی صد عہدے پس ماندہ طبقوں کے لیے مخصوص ہیں۔ ہریجنوں اور آدی بامیوں کے لیے ۱۰ فی صد کی تفصیص اس کے علاوہ ہے۔ اس ۴۰ فی صد کے اندر - مولے کیا گیا ہے کہ ایک خاص ذات یا ذاتوں کے گروپ کے لیے (باقی نوٹ اگلے صفحہ پر) —

ہمارا شریس مانگی کا تعین کرنے وقت صرف معاشی پہلوؤں کو نظر میں رکھتی ہیں۔

(۳۴)

ماہر علم بشریات ذات کی تعریف یوں کرے گا۔ — ایک ایسا طبقہ جو ایک مخصوص ذات ورثے میں پاتا ہے، جس کے افراد اپنی ذات سے باہر شادی نہیں کرتے، جو عام طور پر ایک مقامی گروہ ہوتا ہے اور جو زمانہ قدیم سے ایک خاص پیشے سے تعلق رکھتا ہے، جو ذات پات کے مقامی نظام میں ایک خاص درجے یا مرتبے کا حامل ہوتا ہے۔ دوسری باتوں کے علاوہ آپسی تعلقات کا انحصار بھرتھ (ناپاک) یا خالص (پاک) ہونے کے تصور پر ہے اور عام طور سے ایک ہی ذات کے لوگ ایک ساتھ بیٹھ کر کھاتے پیتے ہیں۔

مندرجہ بالا تعریف میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ ایک مخصوص ذات کی آسانی سے نشاندہی کی جاسکتی ہے اور یہ کہ یہ گروہ اپنی سماجی حد بندیوں کے اندر رہتا ہے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔ عام طور سے ایک ذات بہت سی ذیلی ذاتوں میں بٹی ہوتی ہے اور ہر ذیلی ذات کے لوگ آپس

— (بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

سرکاری ملازمتوں کا ایک مخصوص تناسب مقرر کر دیا جائے۔

موجودہ طریقہ کار میں کئی خرابیاں ہیں۔ پہلی خرابی تو یہ ہے کہ پس ماندہ طبقوں کی فہرست میں شمولیت کے لیے زیادہ سے زیادہ ذاتوں کی طرف سے مسلسل شور مچایا جا رہا ہے اور کس کو پس ماندہ قرار دیا جائے اس کا کوئی تسلی بخش پیمانہ یا طریقہ کار موجود نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان پس ماندہ ذاتوں میں کچھ فرقے ایسے ہیں جو نسبتاً ترقی یافتہ ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو واقعی پس ماندہ ہیں۔ آخر الذکر کا خیال ہے کہ تخصیص کے زیادہ تر فائدہ اول الذکر کو پہنچتے ہیں مختلف ذاتوں کے لیے تناسب مقرر کر دینے کے اصول سے بھی اس خامی کی خاطر خواہ اصلاح نہیں ہو سکی ہے۔ تیسرے یہ کہ اس طرح کی تخصیص سے سرکاری ملازموں کے معیار اور تخصیص پر پورا اثر پڑنا ناگزیر ہے۔ بہر حال سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس طریقہ کار سے تمام طبقوں میں ایک ایسی نفسیاتی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو ذات پات اور فرقہ وارانہ احساس شعور کو پیدا کرتی اور پائیداری عطا کرتی ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر بعض لوگوں نے یہ مشورہ دیا ہے کہ پس ماندگی کے طے کرنے کا معیار معاشی حالات پر ہونا چاہیے بعض کسی خاص ذات سے تعلق نہیں۔ یہ مشورہ بڑا پرکشش ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر کہ ہمارے ملک کے ۸۰ فی صد لوگوں کو معاشی طور پر پس ماندہ سمجھنا چاہیے یہ مشورہ اس تاریخی حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ہمارے ملک میں معاشی پس ماندگی زیادہ تر صورتوں میں سماجی پس ماندگی کا نتیجہ اور اس کا پیدا کردہ ہے۔

میں شادی بیاہ کرتے ہیں۔ مختلف ذیلی ٹکڑیوں میں بٹا ہونا غالباً طریل تاریخی عوامل کا نتیجہ ہے جس کی وجہ سے ایک فرد ایک مخصوص گروہ سے متعلق رہا ہے۔ ان عوامل کے طویل مدت تک بروئے کار آنے کی وجہ سے متعدد ایسے گروہ ہیں جو ایک دوسرے سے رشتے قائم کرتے ہیں اور عوام طور سے ایک محدود جزائی علاقے میں پھیلے ہوئے ہیں۔ (تاہم یہ بات اونچی ذاتوں کے لوگوں پر پورکی طرح صادق نہیں آتی) ایسا ہر گروہ اپنی شناختی حیثیت اور اپنے سے مماثل گروہ سے اپنے تعلقات اور رشتوں کو برقرار رکھتا ہے۔ روایتی حیثیت سے سب سے چھوٹا گروہ آپس میں شادی بیاہ کرنے والی اکائی کی حیثیت رکھتا ہے اور اس چھوٹے گروہ کی انفرادی حیثیت اس طرح کے دوسرے گروہوں کے مقابلے میں بڑی نمایاں اور واضح ہوتی تھی۔ اس گروہ کے تمام افراد ایک مشترک بیٹے یا چند مشترک پیشوں میں مصروف رہتے ہیں اور یہ گروہ سماجی اور روایتی زندگی کی اکائی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس گروہ کے تمام اراکین ایک دوسرے کا پکا یا ہوا کھانا کھاتے ہیں، ایک مشترک کچھر کے حامل ہوتے ہیں اور زیادہ تر صورتوں میں اپنی برادری کی پیمائیت کے تابع ہوتے ہیں۔ تاہم گذشتہ ساٹھ برسوں یا اس سے زیادہ کی مدت میں مختلف گروہوں کے آپسی تعلقات زیادہ واضح ہوتے چلے گئے اور ذیلی ذاتوں کے درمیان کھڑی مضبوط دیواریں رفتہ رفتہ گرنے لگیں۔ آپس میں شادی بیاہ کرنے والا حلقہ وسیع ہونا جابجا ہے خاص طور سے جہیز دینے کی وجہ سے کیوں کہ جہیز دینا عام طور سے اونچی ذات کی خصوصیت رہی ہے۔ دوسرے عوامل بھی اثر انداز ہوئے ہیں جیسے برطانوی دور حکومت میں ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے کی سہولتیں، تعلیم اور روزگار کے لیے شہروں میں لوگوں کا آنا، شہری علاقوں میں مختلف جگہوں اور قسموں کے لوگوں سے میل جول اور مغربی تہذیب کے اثرات وغیرہ۔ نچلی ذات کے لوگوں میں بھی جو اونچی ذات والوں کے مقابلے میں دیہی ماحول اور طور طریقوں کے زیر اثر ہیں مختلف ذیلی ذاتوں کے درمیان خلیج کو کم کرنے کے لیے سیاسی عوامل ذمہ دار ہیں۔ لہذا جنوبی ہندوستان کی غیر برہمن ذاتوں کے لیڈر بعض سہولتیں اور مراعات حاصل کرنے اور برہمنوں کی چودھرا ہٹ کو ختم کرنے کے لیے ایک دوسرے کے نزدیک آئے۔ صرمت یہی نہیں ہوا کہ غیر برہمن ذات کی جو اندرونی تقسیم تھی اسے نظر انداز کیا گیا بلکہ تمام غیر برہمن جس میں جین، عیسائی اور مسلمان بھی تھے، ایک پلیٹ فارم پر متحد ہو گئے۔ اس طرح 'اوکا لیگا' (Oka Ligga) کی اصطلاح ان کثرت بولنے والی کسان ذاتوں پر پوری طرح لاگو ہوتی ہے جو میسور میں رہتے ہیں۔ بہت سی اوکا لیگا ذاتیں ہیں جو آپس میں شادی بیاہ بھی کرتی ہیں، مثال کے طور پر 'مرا سو'،

اور کتا، مہاراشٹر میں 'مراٹھا'، برہمن اور مہار، گجرات میں 'بُنا'، پٹی دار اور 'کولی'۔ بہار میں 'بھو میہار'، کاشمیر اور راجپوت، ہیں۔ (یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ کسی ریاست کی سیاست کی وضاحت مختلف ذاتوں کی آپسی رقابت کا تذکرہ کر دینے سے ہو جاتی ہے۔ ریاست کی سیاست میں بہت سے محرکات کارفرما ہوتے ہیں۔ البتہ ضرور ہے کہ ذات پات ان میں ایک اہم عنصر ہے۔)

اب ہمیں اسی نکتے کی زیادہ وضاحت کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور یہ ایک تسلیم شدہ امر ہے کہ آپس میں شادی بیاہ کرنے اور ایک جیسے رسم و رواج کو اپنانے کے لحاظ سے ذات پات کا جو تصور ہے وہ ذات کے اس تصور سے کہیں مختلف ہے جس کا عمل دخل جدید ہندوستان کے انتظامیہ اور سیاست میں نظر آتا ہے۔ ان ذاتوں میں صرف آپسی تعلقات ہی نہیں ہیں بلکہ برٹش بیانیے پر میل جول بھی ہوتا رہتا ہے۔ گاؤں کے لیڈر وزیروں سے ربط ضبط بڑھاتے ہیں تاکہ انھیں مراعات اور فائدے حاصل ہوں۔ وزیر بھی ان کا خیال کرتے ہیں کیوں کہ الیکشن میں انھیں ان کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ ریاستوں کے اگر سب نہیں تو زیادہ تر وزیر اپنی ذات کے لیڈر ہوتے ہیں اور اس طرح اپنے علاقے کے لیڈر بھی ہوتے ہیں۔ مختلف سیاسی سطحیں کس طرح ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہو جاتی ہیں اور اس کا صحیح معنی عمل کیا ہوتا ہے اس کے لیے خصوصی مطالعے کی ضرورت ہے۔ فی الحال سماجیات اور سیاسیات کے ماہرین اس ہم آہنگی کو ایک طے شدہ امر سمجھتے ہیں۔

اس بات کا ذکر یہاں ناموزوں نہ ہو گا کہ سیاسی میدان میں ذات پات کو کس حد تک عمل دخل حاصل ہے اور اس کے کیا معنی ہیں اور اس کی کیا اہمیت ہے۔ اس کے بارے میں متنازعہ فیہ باتیں کی جاتی ہیں۔ ایک طبقہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ عمل دخل نہ صرف غیر روایتی ہے بلکہ ذات پات کے تار و پود بکھرنے کا مظہر بھی ہے جب کہ دوسرا اس کو ذات پات کے پچھلے پن کا ثبوت سمجھتا ہے۔ ڈاکٹر لیچ (Dr. Leach) لکھتے ہیں "ہندوستان اور سیلون میں ہر جگہ پوری پوری ذاتیں ایک سیاسی جتھہ کی حیثیت سے ابھرنے کی کوشش میں لگی ہیں۔ لیکن اس رویے کو ذات پات کی خصوصیت سمجھنا صحیح نہیں ہو گا۔ اگر پوری ذاتیں ایک دوسرے سے مسابقت کرتے ہوئے سیاسی گروہ کارول پاتی ہیں تو اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ بعض مشترکہ معاشی اور سیاسی مقاصد کے حصول کے لیے ذات پات کی روایات سے انحراف بھی کرتی ہیں۔ لیکن اس تبدیلی کا احساس نہ ان لوگوں کو ہوتا ہے جو اس عمل میں شریک ہیں اور نہ کسی مبصر کو ہوتا ہے۔"

”اگر کوئی ذات سیاسی گردہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے تو کیا وہ ذات ختم ہو جاتی ہے؟“
ڈاکٹر گامس (Dr. Gough) کا خیال ہے کہ ایسا ہوتا ہے (ص ۴۴) اور اپنے مضمون کے اختتام (ص ۵۹-۵۸) پر انھوں نے ذات پات کی مزدور تنظیم کی تشکیل کی مثال دی ہے۔
اور اس سے نتیجہ نکالا ہے کہ ذات پات کے اثرات اب کم ہو رہے ہیں۔ لیکن ڈاکٹر یلمان (Dr. Yelman) نے (ص ۸۴) ذات پات کی بنیادوں پر ایک خلائی انجمن کے قیام کی مثال دے کر بتایا ہے کہ بدلتے ہوئے سماجی ماحول کے مطابق ذات پات نے اپنی شکلیں بدل لی ہیں۔

”میرا اپنا خیال ہے کہ جب کبھی ذاتیں اپنے سے مختلف ذاتوں کے خلاف مسابقت کے لیے مل جل کر عمل کرتی ہیں تو وہ ذات پات کے مسئلہ اصولوں کی خلاف ورزی کرتی ہیں۔“^۱
ڈاکٹر گامس کا یہ خیال ہے کہ جب کوئی ذات سیاسی کاموں کو اپنا لیتی ہے تو اس کی نوعیت میں اتنی انقلابی تبدیلی آ جاتی ہے کہ وہ ذات پات کے سارے اثرات سے آزاد ہو جاتی ہے۔ میں ان کے اس خیال سے متفق نہیں ہوں۔ جدید میسور کی سیاست میں لنگایت اور اوکالیگنا ذاتیں بڑی سرگرم ہیں لیکن جب بیاہ شادی یا خوراک یا ساتھ مل کر کھانے کا سوال پیدا ہوتا ہے تو اپنی متعلقہ ذاتوں کے مقرر کردہ قاعدوں کی پیروی کرتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ قاعدوں میں اتنی سختی نہ رہی ہو جتنی کہ تیس سال پہلے تھی لیکن یہ ختم نہیں ہوئے ہیں۔ اگر ڈاکٹر گامس کا یہ خیال ہے کہ ایک جدید جمہوری اور صنعتی طرز زندگی میں ذات پات کے اثرات لازمی طور پر ختم ہو جائیں گے تو انھیں اس عمل میں جو تضاد نظر آتا ہے اس کی وضاحت بوری طرح سے کرنی چاہیے تھی اور تضاد کے جو مضمرات ہیں اس کی تفصیل بتانی چاہیے تھی۔
مکڑر ایں کہ میں ڈاکٹر لیچ کے اس خیال سے بھی متفق نہیں ہوں کہ مختلف ذاتوں کے درمیان مسابقت ”ذات پات کے اصولوں کی خلاف ورزی“ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ذات پات کی بنیادوں پر مختلف محنت کش طبقوں کی تقسیم ذاتوں کے ایک دوسرے پر انحصار کو جنم دیتا ہے

^۱ دیکھیے : "Aspects of Caste in South India, Ceylon and

E.C. Leach, Cambridge, 1960. North West Pakistan"

جس کی واضح مثال، جماعتی کا طریقہ ہے۔ لیکن ایک دوسرے پر انحصار رکھنے سے اس کی نوعیت نہیں بدل جاتی۔ سیاسی، معاشی اور ادنیٰ سماجی حیثیت حاصل کرنے کے لیے ذاتوں میں آپس میں مسابقت ہوتی ہے۔ تاریخ میں بھی ایسی مثالیں مل جاتی ہیں جن میں فرماں رواؤں کا تعلق کاروباری، یا کسان، طبقے حتیٰ کہ قبائلیوں سے بھی رہا ہے۔

(۴)

ورن اور ذات : ہر سماج کا اپنا ایک ڈھانچہ ہوتا ہے لیکن یہ ڈھانچہ مقامی لوگوں کو ہمیشہ ویسا ہی نظر نہیں آتا جیسا کہ ماہرین سماجیات کو ان اعداد و شمار کی بنیاد پر نظر آتا ہے جو وہ بڑی محنت سے جمع اور مرتب کرتے ہیں۔ اس سماج کے افراد اپنے سماجی ڈھانچے کو کس نظر سے دیکھتے ہیں وہ بڑا اہم ہے کیوں کہ اس سے ان کے طور طریقے پر اثر پڑتا ہے۔ اس کے برعکس جب ماہرین سماجیات اپنے ہی سماج کی بعض ٹکڑیوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو وہ شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنے نجی تصورات سے متاثر ہو سکتے ہیں۔ ہندوستانی ماہرین سماجیات کے ساتھ ایسا ہی ہوا ہے۔ انھوں نے ذات پات کے سنجیدہ نظام کو ورن کے زاویے سے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ انھوں نے ہمارے سماجی ڈھانچے کے بارے میں جو رائے قلام کی ہے وہ مضحکہ خیز حد تک سیدھی سادی ہے۔ کسی چھوٹے علاقے میں بھی موجود ذات پات کا نظام غیر معمولی حد تک پیچیدہ ہے اور ایک دو باتوں کے علاوہ کہیں ورن سے میل نہیں کھاتا۔ مثال کے طور پر ایک مقامی ذات جو چھتری ہونے کا دعویٰ کرتی ہے، ایک قبائلی گروہ یا نیم قبائلی ایک -نجی ذات ہو سکتی ہے جس نے سو برس پہلے سیاسی اقتدار حاصل کر لیا تھا۔ ایک مقامی کاروباری ذات اپنے کلچر کے لحاظ سے شودر ذات سے تعلق رکھنے والی ہو سکتی ہے جس کا ورن آشرم میں بتائے گئے ویش سے کوئی تعلق نہ ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شودر کے زمرے میں آنے والی ذاتیں چاکر نہ ہوں بلکہ زمین کی مالک ہوں اور اس طرح مقامی طور پر کافی بااثر ہوں اور ان کے حلقہ اثر میں برہمن بھی ہوں۔

مکرم راجس کہ ورن آشرم کا نظام بڑا جامد ہے اور آج کے جدید دور میں ذاتوں کے آپسی تعلقات کی نوعیت پر منطبق نہیں ہوتا۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ ہمیشہ ایسا ہی رہا ہے۔ ورن کے مطابق ذات پات ایک غیر متبدل نظام ہے جس میں ہر ذات کا مقام ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا گیا ہے۔ لیکن یہ نظام جس طرح بروئے کار آتا ہے اگر اس کو ذہن میں رکھا جائے تو بہت سی ذاتوں کے صحیح مقام کا تعین نہیں کیا جاسکتا۔ ان کا باہمی رشتہ اور مرتبہ کیا ہے؟ یہ بات مبہم ہے

اور اس پر بحث بھی کی جاسکتی ہے۔ یہ صورت اس وجہ سے پیدا ہوئی ہے کہ ذات پات میں ہمیشہ ایک حد تک حرکت پذیری رہی۔ اس وجہ سے ذات پات کے نظام کے وسط میں ذاتوں کے آپسی مرتبے اور مقام کی نوعیت مبہم ہے، دونوں سروں پر نہیں۔ ایک سرے پر کوئی حرکت پذیری ممکن نہیں ہے اور دوسرے سرے پر تقریباً نامکن ہے۔ ایک علاقے کے ذات پات کے نظام اور دوسرے علاقے کے نظام میں جو تنوع ہے ورنہ آشرم میں اس کا بھی اظہار نہیں ہوتا۔ مختلف علاقوں میں ذات پات کے نظام کے مطالعے کو اولیت دی جانی چاہیے اور مختلف علاقوں کے حالات کے مقابلے کے بعد ہی ایسی باتیں کی جاسکتی ہیں جو سارے ہندوستان کے لیے صحیح ہوں۔

اگر ورنہ پر توجہ مرکوز کی جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذات پات کے نظام میں ایک دوسرے کے مرتبے کے تئیں کے سلسلے میں معاشی اور سیاسی عوامل کی بجائے سماجی، رواجی اور خصوصیاتی عوامل پر زیادہ زور دیا جائے گا۔ اس کا ثبوت موجود ہے کہ معاشی اور سیاسی طاقت حاصل ہونے کے بعد ذات کی سماجی حیثیت بدل گئی ہے جب کہ ورنہ کے مطابق سماجی اور رواجی عوامل اولین اہمیت کے حامل ہیں اور دوسرے تمام عوامل ضمنی ہیں۔

ورنہ کا تصور ایک طرف ان توجہات کا نتیجہ ہے جو قدیم ہندوستان کے ادبی مواد کو دی گئی ہے۔ دوسری طرف یہ ہوا کہ جب اسکالروں نے چھان بین شروع کی ان کی رسائی بھی اسی مواد تک ہوئی۔ ذات پات کے مطالعے کے بعد ہی یہ محسوس ہوا کہ ورنہ ذات پات کی توجیہ کے لیے ناکافی ہے۔ اس طرح ایسے تصورات اور خیالات بھی پیدا ہوئے جو دستیاب تاریخی اعداد و شمار کو نئے سرے سے سمجھنے میں معاون ہوئے۔

(۵)

سنسکرت تہذیب اور مغربی تہذیب کے اثرات؛ ان دونوں قسم کے تہذیبی اثرات کو ہم نے کورنگ اور میسور میں بروئے کار دیکھا ہے اور ایسے ہی اثرات کی موجودگی کے بارے میں ہندوستان کے دوسرے حصوں سے بھی اطلاعات ملتی ہیں۔ قدیم یا سنسکرت کی مذہبی کتابوں میں

لے سنسکرت تہذیب یا سنسکرتیت سے مراد وہ تہذیب اور رسوم و رواج ہیں جن کا ذکر سنسکرت کی مذہبی کتابوں میں ملتا ہے جس کو قدیم تہذیب بھی کہا جاتا ہے۔ اسی بات کو ہم نے بعض جگہ سنسکرتی اثرات کا عمل دخل بھی کہا ہے۔ اسی طرح مغربی تہذیب یا مغربیت جدید تہذیب کے مترادف ہے۔

بتلنے لگے رسم و رواج پر عمل کرنے کے بارے میں بہت سے عالموں نے لکھا ہے جدید ہندوستان میں قدیم سنسکرت تہذیب اور جدید مغربی تہذیب دونوں ملی جلی ہیں اور ایک کا ذکر کیے بغیر دوسری کو سمجھنا ممکن نہ ہو گا۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ دونوں ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں یا ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں۔ بلکہ صرف یہ ہے کہ وہ ایک دوسرے کی مظہر ہیں۔ سنسکرت کے قدیم اور مغرب کے جدید اقدار اکثر ایک دوسرے سے متضاد ہیں میں اس بارے میں پہلے ہی اظہار خیال کر چکا ہوں۔

سنسکرت تہذیب سماجی حرکت پذیریری کے عمل کے ساتھ ساتھ وہ طریقہ بھی ہے جس کے ذریعے یہ حرکت پذیریری اپنے کو آشکار کرتی ہے۔ سنسکرت تہذیب کے اثرات کے تحت حرکت پذیریری ذات کے اندر ہوتی ہے اور مغربی تہذیب کے اثرات کے تحت ذات سے باہر حرکت پذیریری مراد لی جاتی ہے۔ تاہم اس کا مطلب یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ مغربیت کے دلدادہ افراد ذات پات کے اثر سے بالکل مبتلا ہیں۔ ذات پات کے اثرات صرف اوپر ہی سطح تک نہیں ہیں۔

عام طور پر اس کے اثرات نظر نہیں آتے ہیں لیکن جب کوئی بحران آتا ہے تو یہ اثرات ابھر کر سامنے آجاتے ہیں۔ کئی برس پہلے مغربی ہندوستان کے ایک ممتاز سماجی مصلح کے لڑکے نے ایک یورپین لڑکی سے شادی کی۔ (لڑکے کے ماں باپ دو مختلف ذاتوں کے تھے) اس لیے اس لڑکے کی اپنی کوئی ذات نہ تھی۔ اس کے باوجود لڑکے کے باپ کی ذات کے چند ممتاز افراد نے اس کو اور اس کی دُلہن کو ایک شان دار استقبال دیا۔ اس واقعے میں جو تضاد ہے اس پر ایک طویل تبصرہ کیا جاسکتا ہے جس کے لیے یہاں جگہ نکالنا مشکل ہے۔ یہاں صرف اتنا ہی کہہ دینا کافی ہو گا کہ لڑکے کی ماں اپنے سے نیچی ذات کے مرد سے شادی کر کے تقریباً ذات سے باہر ہو جب کہ لڑکے کو اس کے باپ کی ذات والوں نے ایک یورپی لڑکی سے شادی کرنے پر استقبال دیا۔

سنسکرت تہذیب کے اثرات کا کل سیاسی اور معاشی طاقت کے حصول کے بغیر اور آزادانہ طور پر ہو سکتا ہے۔ لیکن ایسی صورت میں اس خاص ذات کو اوپر اٹھنے میں مدد نہیں ملے گی۔ اس کے برعکس یہ ہو سکتا ہے کہ وہ ذات اپنے پڑوسیوں میں غیر مقبول ہو جائے۔ مقامی بااثر ذات کے لیڈر اس طرح آگے بڑھنے والی ذات کے افراد کو مار پیٹ کر کے اپنی خفگی اور ناراضگی کا اظہار کر سکتے ہیں۔

بہر حال مار پیٹ کرنا اب آسان نہیں رہا ہے۔ حتیٰ کہ غریب، اُن پڑھ اور نہی ذات کے

لوگ بھی اپنے قانونی حقوق سے باخبر ہیں۔ لیکن قانونی حقوق کی موجودگی ان کی حالت بہتر نہیں بناتی کیوں کہ معاشی طور پر انھیں بااثر اور طاقت ور ذاتوں پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔

بااثر اور طاقت ور ذاتوں نے سنسکرت تہذیب کے اثرات کو تقویت پہنچانے یا کم کرنے میں اہم حصہ لیا ہے۔ ڈاکٹر ڈی۔ ایف۔ پوکاکٹ اور ڈاکٹر اے۔ سی۔ اے ایرٹھ نے ایسے دو نمونوں (یعنی برہمن اور چھتری) کی موجودگی کا ذکر کیا ہے جس کی دوسری ذاتوں نے نقل کی ہے۔ سنسکرت تہذیب کے اثرات کے لیے برہمن نمونہ چھتری نمونے کے مقابلے میں زیادہ موزوں تھا۔

مغربی یورپی کے بعض حصوں میں راجپوتوں کو اتنی مقتدر حیثیت حاصل ہے کہ سند برہمنوں تک نے اس حد تک ان کی نقالی کی کہ اپنے نام کے آخر میں 'سنگھ' کا اعزازی لاحقہ بھی لگانے لگے۔ گجرات کے راجپوتوں نے راجپوتی لباس، تلوار اور ڈھال، اپنے حکمران سرپرستوں سے مستعار لے لیا۔

لیکن یہ سمجھنا غلط ہے کہ اگر دلش نمونے کو شامل کر لیا جائے تو صرف دو یا تین نمونے ہوں گے۔ کسی ذی اقتدار اور بااثر کسان ذات کے رہن سہن کے طریقے کی نقالی اس علاقے کے دوسرے لوگ بھی کر سکتے ہیں۔ دہلی سے چند میل کی دوری پر واقع گاؤں میں جو برہمن رہتے ہیں ان کے رہن سہن کا انداز مقامی طور پر بااثر جاٹوں سے ملتا جلتا ہے۔ حتیٰ کہ جنوبی ہندوستان کے گاؤں میں جہاں غیر برہمن کسان ذاتوں کو غلبہ اور اقتدار حاصل ہے وہاں رہنے والے برہمن بھی ان کے انداز،

لے دیکھیے : F.G. Bailey کی کتاب : Caste and the Economic

Frontier.

لے دیکھیے : D.P. Pocock کا مضمون "The Movement of Caste"

Man جلد LV میں شامل ہے۔ مئی ۱۹۵۵ء

لے دیکھیے A.C. Mayer کی کتاب "Caste and Kinship in Central India"

شائع شدہ لندن ۱۹۶۰ء، ص ۴۵-۴۴ اور مزید دیکھیے مضمون بعنوان "The dominant

"South Western Caste in a Region of Central Asia"

Journal of Anthropology Vol. XIV, No. 4,

1958, p. 6-7

طریقہ زندگی اور اقدام کی پیروی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ لہذا میں میسور کے گاؤں میں رہنے والی ایسی برہمن ذاتوں کو جانتا ہوں جو بھیڑیں اور بکریاں پالتی ہیں اور ان غیر برہمنوں کے حصول فروخت کرتی ہیں جو انھیں ذبح کرنے کے لیے خریدتے ہیں۔ یہ کام کوئی شہری برہمن کبھی نہیں کرے گا۔ لنگایت ذات کے لوگ گوشت سے پرہیز اور اہنسا کے معاملے میں اتنے ہی کٹر ہیں جتنے کہ برہمن لیکن میسور شہر کے آس پاس کے گاؤں میں رہنے والے لنگایت بھی بھیڑیں پالتے ہیں جو ذبح کرنے کے لیے خریدی جاتی ہیں۔ جو سوال میں یہاں اٹھانا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ وہی برہمن برہمنی تہذیب کے شہری اور خانقاہی (مثلاً مرکزوں (عظیم روایات کے مراکز) سے کٹ کر مقامی طریقہ زندگی (چھوٹی ذاتوں کے) اپناتے نظر آتے ہیں۔ کورگ میں ہونے والے کنڈٹ بھدر کلی کے تہوار کے موقع پر یہ حقیقت مجھ پر پوری طرح آشکارا ہوئی، جب میں نے دیکھا کہ بھدر کلی مندر کا برہمن بھاری اس شخص کے آگے جس میں دیوی ملول گرہتی تھی ہاتھ جوڑے کھڑا ہے اور منتیں کر رہا ہے کہ وہ گاؤں والوں کے گناہ اور قصور معاف کر دے اور یہاں سے چلا جائے۔ بھاری اس شخص سے خائف نظر آ رہا ہے۔ اس شخص کا چہرہ لہو لہان ہو رہا تھا کیوں کہ دیوی کے ملول کر جانے کی وجہ سے وہ آپے میں نہ رہا تھا اور زخمی ہو گیا تھا۔ لہذا یہ بات یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ 'عظیم روایات' کے مرکز سے دور برہمنوں کا طور طریقہ مقامی با اثر ذاتوں سے متاثر اور ان کے مطابق نظر آتا ہے۔

بہر حال یہ عمل اتنا سہل اور آسان نہیں ہے۔ دیہی ہندوستان میں برہمنوں کے طریقہ زندگی میں کچھ تبدیلیاں آئی ہیں اور ان کا رہن سہن با اثر مقامی ذاتوں کے رہن سہن سے متاثر ہوا ہے لیکن با اثر مقامی ذاتوں پر سنسکرت تہذیب کے اثرات نمایاں ہوتے جا رہے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ مقامی مقتدر ذاتوں کا اثر کسی ریاست کے چند گاؤں یا تحصیل یا ایک ضلع تک محدود ہو لیکن سنسکرت تہذیب کے اثرات کو گذشتہ سو برسوں میں پورے ملک میں باوقار سمجھا جانے لگا ہے۔ روایتی طور پر سیاسی راجدھانیاں، تعلیمی ادارے اور مندر وغیرہ سنسکرت تہذیب کے تخلیقی مراکز تھے۔ ان مراکز سے کٹ جانے یا براہ تعلق نہ ہونے کے باوجود برہمن دیہی علاقوں میں سنسکرت تہذیب کے نمائندے بنے رہتے تھے کیوں کہ برہمنوں کی زندگی رسم و رواج میں جکڑی ہوئی ہوتی تھی اور زندگی کا یہی طریقہ ہی صحیح طریقہ سمجھا جاتا تھا۔ صبح اُٹھنے سے لے کر رات کو سوتے وقت برہمنوں کی زندگی رسم و رواج کی پابند ہوتی ہے۔ روحانی برتری حاصل کرنے کا صرف یہ طریقہ تھا جس کی وجہ سے انسان آگواگون کے چکر سے نجات (نستی) حاصل کر سکتا ہے — ہندوستان میں ہر جگہ کے برہمن رسم و رواج

کی پابند زندگی گزارتے ہیں۔ البتہ تجارتی اور عامی کی زندگی میں تھوڑا سا فرق ہوتا ہے۔ برہمنوں کے رہن سہن اور طریقوں کو ان علاقوں میں بھی عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جہاں سیکولر اقتدار پر غیر برہمن ذاتوں کی اجارہ داری ہے۔ اس وجہ سے ایسی ذاتیں بھی سنسکرت تہذیب کی طرف مائل ہوئیں جب کہ برہمنوں پر مقامی بااثر ذاتوں کے طریقے کا اثر پڑا۔

(۶)

دیہی مطالعے اور ان کی اہمیت : یہ مضمون اس بات کو واضح کرنے کے لیے لکھا گیا ہے کہ ہندوستانی کسانوں کے کھیتی باڑی کے طریقوں کو ان کی تکنیکی جانکاری، معلومات کی سطح، قانونی اور سماجی اداروں، مذہب اور طریقہ زندگی کے سیاق میں ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ ان کے کھیتی باڑی کرنے کے طریقے ان ماہرانہ جان کار یوں پر مبنی ہوتے ہیں جو ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ سے اگر خالف نہ ہو مگر انتہائی نامساعد حالات میں بھی وہ اپنے آپ کو زندہ رکھ سکے اور اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ روایتی طور طریقوں میں اس کا اعتماد ایک حد تک باقی رہا اور نئے طور طریقوں کو اپنانے سے بھی کچھ حد تک کتر آتا رہا۔ کسانوں کا تکنیکی طریقہ اس کے سماجی اور مذہبی نظام سے جڑا ہوا ہے اور یہ ایک ساتھ مل کر ایک مربوط اکائی بناتے ہیں۔ کسی بھی ایک ادارہ یا ادارے کو رواج دینے سے اس کے اثرات صرف تکنیکی میدان میں ہی نہیں بلکہ سماجی اور مذہبی دائرے میں بھی رونما ہوں گے۔ کسانوں کی روایتی تہذیب بے حد مربوط ہے اور کسی ایک طریقے کو ترک کر دینے یا اس کے متبادل طریقے کو رواج دینے سے دوسرے میدانوں میں بھی تبدیلیاں آئیں گی۔ وہ انتظام کار (ایڈمنسٹریٹر) جو کسانوں کے زرعی یا صفائی ستھرائی یا کسی اور طریقے کو بدلنا چاہتے ہیں انھیں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔ کسان کسی ایسے نئے ادارہ کو اپنانے سے احتراز کر سکتے ہیں جس کی کارکردگی کو وہ دیکھ بھی چکے ہوں کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس سے دونوں جنسوں کے درمیان روایتی طور پر محنت کی تقسیم کے تسلیم شدہ اصول میں گڑبڑ پیدا ہو جائے۔

اس بات پر زور دینا ضروری ہے کہ کسان ذہین ہوتا ہے۔ لیکن اس کی ذہانت زیادہ تر لوگوں کی طرح تہذیبی طور پر منظور شدہ طریقوں کے اندر کام کرتی ہے۔ کسانوں کی مشکلیں خاص طور پر اس وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کہ جو تہذیب صدیوں سے ان کے کام آتی رہی ہے وہ کم از کم جزوی طور پر نئی معلومات، نئی تکنالوجی، نئے سیاسی طریقوں اور آبادی میں اضافے کی وجہ سے پرانی ہو گئی ہے۔ اس تہذیب کو اس حد تک بدلنا کہ وہ نئے حالات کے مطابق ہو جائے، اس کے ذہنی، مادی اور

اخلاقی ذرائع سے باہر ہے۔ اس کا مقصد کم پورے ملک کو مجموعی طور پر سرانجام دینا ہوگا اور اس سلسلے میں حکومت ہند پر خاص ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔

(۷)

ہندوستان کی ہم آہنگی کے مسئلے کی نوعیت : ہندوستان کی وحدت کے تصور کا اظہار زمانہ قدیم سے ہندو دھرم میں ہوتا ہے لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ متعدد مذہب والے ایک ملک میں یہ تعریف کافی نہیں ہے۔ دراصل ہوتا یہ ہے کہ کوئی نشان یا تصور جو کسی خاص مذہب والوں کو ایک ذوق میں باندھتا ہے وہ انہیں دوسرے مذاہب کے لوگوں سے الگ اور دور رکھتی کرتا ہے۔

صرف انگریزوں کے ہی زمانے میں ہندوستان ایک سیاسی وحدت بنا۔ گذشتہ ڈیڑھ سو برسوں کی تکنیکی ترقی کی وجہ سے انتظام اور رسل و رسائل کا ایک ایسا جال پھیلایا جاسکا جو سارے ہندوستان پر محیط تھا۔ لیکن یہ جال ہر علاقے میں موثر طریقے سے نہ پھیلایا جاسکا۔ بعض سرحدی علاقوں اور نیفا میں انتظامیہ کا عمل دخل واجبی تھا۔ حتیٰ کہ وہ گاؤں بھی جو شہر یا قصبے سے پندرہ بیس میل دور تھے وہ اپنے روزانہ کے کاموں میں آزاد تھے اور اکثریوں ہوتا ہے کہ گاؤں والے بڑے سنگین جرائم کو پولیس سے چھپا لیتے تھے۔

انگریزوں کی حکومت میں لگ بھگ چھ سو دیسی ریاستیں تھیں جو اپنے اندرونی معاملوں میں خود مختار یا نیم مختار تھیں۔ چونکہ میں یہاں اٹھانا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ جس طرح کا انتظامی جال سارے ہندوستان میں پھیلایا ہوا تھا اور جو بہت سی دیسی ریاستیں ملک میں موجود تھیں اس کی وجہ سے ہندوستان ایک ڈھیلی ڈھالی سیاسی وحدت میں بندھا ہوا تھا۔

انگریزوں کے دور حکومت میں ہی تعلیم یافتہ ہندوستانیوں پر یورپین ممالک میں بڑھتی ہوئی قومیت کے اثرات پڑنا شروع ہو گئے تھے۔ انگریز حاکموں کی موجودگی نے مغربی تعلیم یا فتنہ ہندوستانیوں میں اتحاد پیدا کیا اور ان میں یہ احساس پیدا کیا کہ وہ اپنے اوپر خود حکومت کر سکتے ہیں اور غیر ملکیوں کو ان پر حکومت کرنے کا حق نہیں ہے۔ یہ احساس رفتہ رفتہ ایک طاقت ور تحریک بن گیا جس میں ملک کے مختلف حصوں کے لوگ، مختلف زبانیں بولنے والے، مختلف مذہب کے ماننے والے اور مختلف ذاتوں سے تعلق رکھنے والے شامل ہو گئے۔ لیکن شروع سے ہی کچھ ایسے لیڈر بھی تھے جو مجموعی طور سے پوری قومی تحریک سے ہم آہنگ نہیں ہوئے اور آبادی کے ایک خاص طبقے یا خاص علاقے کے ترجمان بنے رہے۔ پاکستان کا قیام اس علیحدگی پسند روحان کا

نتیجہ تھا۔ علیحدگی پسندی کا رجحان ابھی باقی ہے اور بہت دنوں تک باقی رہے گا۔ اس حقیقت کا سائنس کرنا ہو گا کہ جہاں تک ملک کے زیادہ تر لوگوں کا تعلق ہے ان کے لیے متحدہ ہندوستان کا تصور ایک نیا تصور ہے اور اسے حقیقت بننے میں کچھ وقت لگے گا۔ دیہات کے غریب لوگوں کا سماجی حلقہ ان کے گھر سے پندرہ بیس میل کے اندر محدود ہوتا ہے۔ (۱۹۴۸ء میں ایک گاؤں میں جو بس کے ذریعے میسور شہر سے بیس میل کی دوری پر واقع تھا، رہنے والے ایک ذہین سلطان نے جناح اور نہرو کا نام نہیں سنا تھا۔ وہ صرف گاندھی کے نام سے واقف تھا) ظاہر ہے کہ متحدہ ہندوستان کی تعمیر ایک دن میں نہیں ہوگی۔

اس سلسلے میں اس بات کا احساس ضروری ہے کہ قومی 'خود آگاہی' جلد پیدا نہیں ہوتی۔ یہ مختلف شکلوں میں جنم لیتی ہے۔ مذہب، فرقہ، ذات، زبان، علاقہ، شہر اور گاؤں سبھی خود آگاہی کو بڑھاوا دیتے ہیں۔ ایک مختلف النوع اور وسیع دھڑلین اکائی یعنی ہندوستان کی وفاداری کے مقابلے میں مندرجہ بالا چیزوں میں سب نہیں تو زیادہ تر فوری توجہ طلب کر لیتی ہیں۔ چند برسوں کے بعد ہی وفاداریوں کی مناسب درجہ بندی ہو سکے گی اور ہندوستان کی وفاداری کے تئیں مقامی یا فوری وفاداریوں کو ترجیح نہیں دی جائے گی۔

کچھ لوگ یہ سوچتے ہیں کہ ہندوستانیوں کی صرف ایک وفاداری، ہندوستان کے تئیں وفاداری ہونی چاہیے، تمام دیگر وفاداریاں ان کے لیے قابل برداشت نہیں ہیں۔ لیکن یہ رویہ حقیقت پسندانہ نہیں ہے۔ غالباً 'مونا کو' کو چھوڑ کر دنیا میں کوئی بھی ایسا ملک نہیں ہے جہاں لوگوں کی ریاست کے تئیں تنہا وفاداری ہو۔ لہذا ایک امریکی شہری اس ریاست سے بھی تعلق رکھتا ہے جہاں وہ رہتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ ایک مخصوص چرچ، مخصوص سماجی حلقہ، یونیورسٹی شہر، پڑوس اور کلب سے بھی تعلق رکھتا ہے۔ ایسی وفاداریاں افراد کو ذہنی تسکین دینے کے علاوہ تعمیر و ترقی کا صلہ جذبہ بھی پیدا کر سکتی ہیں۔ مثلاً اپنے علاقے کے تئیں وفاداری کا جذبہ اس علاقے کو ترقی دینے کا زبردست محرک بن سکتا ہے۔ علاقہ پرستی کا مطلب یہ ہے کہ ایک علاقے کے لوگ یہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کے علاقے کو نظر انداز کیا گیا ہے اور اسے ترقی دینے کی ضرورت ہے۔ اس کا یہ بھی مطلب ہے کہ وہ اپنی اجتماعی غربت کو ناگزیر نہیں سمجھتے بلکہ ایک ایسی چیز سمجھتے ہیں جو ان کی اپنی کوششوں اور حکومت کی امداد سے دور ہو سکتی ہے۔

جہاں تک ہمارے دیہی علاقے کے لوگوں کی اکثریت کا تعلق ہے یہ جذبہ ان کے سوچنے

کے انداز میں ایک انقلابی تبدیلی کا مظہر ہے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسے جغرافیائی علاقے سے اپنے آپ کو ہم آہنگ سمجھتے ہیں جو ان کے گاؤں یا تحصیل سے بڑا ہے اور اس کی ترقی کے لیے وہ ذات، فرقہ یا مذہب کے تنہا وفاداری سے الگ قسم کی وفاداری کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس کے ماسوا ایک ایسے ملک میں جس کی آبادی ۷۵ فی صد ناخواندہ ہے، منصوبہ بندی کا تصور کس طرح عام آدمیوں تک پہنچ سکتا ہے؟ جب وہ کوئی سڑک، پل یا تالاب بننے یا اپنے گاؤں میں یا اس پاس کوئی کارخانہ تعمیر ہوتے ہوئے دیکھیں تب ہی منصوبہ بندی ٹھوس شکل میں ان کے سامنے آ سکتی ہے۔ ایسی ٹھوس مثالوں کے بغیر ان کے احساسات کو جگایا جاسکتا ہے اور نہ ہی ان میں کوئی جوش و جذبہ پیدا کیا جاسکتا ہے۔ جمہوری منصوبہ بندی کے لیے عوامی جوش و خروش ناگزیر ہے۔ جب ایک باریہ محسوس کر لیا جائے گا کہ 'علاقہ پرستی' ترقیاتی کاموں میں بے حد معاون ثابت ہو سکتی ہے، تب منصوبہ بندی کرتے وقت علاقائی مانگوں اور ضرورتوں پر غور کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہ ہوگی۔ اس رویے میں خطرہ یہ ہے کہ اس کے فائدے اتنی تھوڑی مقدار میں ملتے ہیں کہ اس کی بنیاد پر معیشت کو آگے بڑھانا بڑا مشکل ہو جاتا ہے، لیکن جمہوری منصوبہ بندی تو مشکلوں سے بھرپور ہوتی ہی ہے۔

ظاہر ہے کہ قومی ذرائع کی تقسیم میں ایک بڑا حصہ معاشی ترقی کے لیے مخصوص کرنا ہو گا۔ اس بات کو پلان کی معاشی بنیاد سمجھنا چاہیے لیکن بقایا جیسے کو اس طرح خرچ کیا جائے جس سے متوازن علاقائی ترقی ہو اور پس ماندہ علاقوں کو خاص طور سے ترجیح دی جائے۔ اس بات کا خاص خیال رکھنا چاہیے کہ علاقوں کی مختلف سطحیں میں اور کسی خاص ترقیاتی سیاق میں ہر علاقہ واری سطح کی اپنی ایک اہمیت ہے۔ لہذا وہ علاقہ جہاں کھیتی باڑی یا پانی کی سپلائی یا صفائی کا انتظام کرنا ہے، اس کی حیثیت و اہمیت اس علاقے سے بالکل مختلف ہوگی جہاں فولاد کا کارخانہ کھولنا ہے۔ بہترین اور کھاد ہر ضلع کے لیے ضروری ہے لیکن فولاد کا کارخانہ ہر ریاست میں نہیں کھولا جاسکتا۔ ضلع کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

پہلا باب

جدید ہندوستان میں ذات پات

اس مضمون میں یہ دکھانا اور ایسے شواہد پیش کرنا ہے کہ گزشتہ ایک صدی یا اس سے زائد مدت میں ذات پات نے اپنے اثر و نفوذ کے نئے میدان تلاش کر لیے ہیں۔ جس طریقے سے انگریزوں نے ہندوستانیوں کو سیاسی اقتدار سونپا، اس کی وجہ سے ذات پات نے سیاسی نوعیت اور اہمیت اختیار کر لی۔ ہندوستان کی آزادی کے بعد پس ماندہ طبقوں خصوصاً ہر جمنوں اور آدی بایسوں کو جو دستوری تحفظات دیے گئے اس نے ذات پات کو نئی زندگی بخش دی۔ غالباً یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے کہ زیادہ تر سیاسی پارٹیاں (جماعتیں) بشمول انڈین نیشنل کانگریس ملک میں ایک فیہ طبقہ داری سماج قائم کرنے کی مدعی ہیں مگر ملک کی موجودہ صورت حال اس کے برعکس ہے۔ انگریزوں سے پہلے ملک کا سیاسی نظام مختلف واضح علاقوں میں بٹا ہوا تھا اور ایک راجہ کے علاقے کی حدیں متعین تھیں۔ اس سردار یا راجہ کے اوپر بادشاہ یا سمرٹ کا مقرر کردہ نائب یا صوبے دار یا خود سمرٹ ہوتا تھا۔ راجہ یا سردار کے نیچے ہر گاؤں کے سربراہ ہوتے تھے۔ راجہ یا سردار کے علاقے کی سرحدیں بدلتی رہتی تھیں، کبھی اس کا علاقہ گھٹ جاتا تھا اور کبھی بڑھ جاتا تھا اور اس کا انحصار اس کی اپنی اور اس پاس کے دوسرے راجاؤں کی فوجی طاقت پر یا سمرٹ یا اس کے نائب کی سختی اور تندی پر تھا کہ وہ کس حد تک اپنے اختیار کو بروئے کار لا سکتا ہے۔ بہر حال علاقے کی یہ سرحدیں چاہے بدلتی رہتی ہوں مگر کسی ایک وقت میں وہ مختلف راجاؤں کے علاقوں میں رہنے والوں کے درمیان ایک موثر رکاوٹ کا کام دیتی تھیں۔ قدرتی طور پر ایسے سیاسی نظام نے ذات پات کے رشتوں کی افقی توسیع پر سخت بندشیں عائد کر دی تھیں۔ مختصر یہ کہ سیاسی مدبندوں

نے مختلف ذات پات کے لوگوں کے لیے سماج میں اکبھرنے اور پھیلنے کے حدود متعین کر دیے تھے۔ بلکہ چونکہ علاقائی حد بندیوں یا سرحدیں اولیٰ ہندوئی رہتی تھیں اس لیے تہذیبی رشتے اور تعلقات اکثر ان سیاسی حد بندیوں کے اندر محدود نہ رہتے تھے۔ تہذیبی اور سیاسی حد بندیاں ایک ہوں، یہ بات مجموعی طور سے ہندوستان کی تاریخ میں ایک نیا عنصر ہے اور اس اصول کو ریاستوں کی تنظیم نو کے کمیشن کی رپورٹ میں واضح طور سے تسلیم کیا گیا ہے۔

سیاسی نظام کی وجہ سے جو علاقائی حد بندی معرض وجود میں آگئی تھی اس کا ایک قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ چونکہ ایک ذات کے لوگ دوسرے علاقے کے ہم ذات سے راہ و رسم نہیں رکھ سکتے تھے اس لیے ایک ہی علاقے کے مختلف ذاتوں کے لوگوں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کا رجحان پیدا ہوا۔ اگر ایک دوسری وجہ بھی تھی۔ ایک ذات ایک خاص کام کرنے میں ماہر تھی۔ لہذا اسے اپنی روزی حاصل کرنے کے لیے دوسری ذات کے کام پر انحصار کرنا پڑتا تھا۔ پھر یہ بات بھی تھی کہ ایک ذات کے لوگ ان تمام اشیاء اور خدمات کے خواہاں تھے جو دوسری ذات کے لوگوں سے دستیاب ہو سکتی تھیں اور اس لحاظ سے ایک ذات کے تمام افراد میں آپس میں مسابقت بھی ہوتی تھی اور اس کا مطلب یہ بھی تھا کہ ان میں آپس میں کش مکش بھی ہو۔ معاشی رشتے اور تعلقات ذات پات کی بندشوں کو کاٹ سکیں اس رجحان کی حمایت سیاسی اور مذہبی رشتوں سے بھی ہوتی تھی۔ ہندوستان میں برطانوی حکومت کے تسلط کے بعد ذاتیں علاقائی حد بندیوں سے آزاد ہو گئیں اور انگریزوں سے پہلے جو سیاسی نظام تھا وہ ختم ہو گیا۔ انگریزی حکومت نے بوتل میں مقید جن کو آزاد کر دیا تھا۔

ہندوستان میں سرکوں کی تعمیر، ریلوے اور ڈاک و تار کا آغاز، سستے کاغذ کی دستیابی اور خصوصاً علاقائی زبانوں میں پمپانی کی سہولتوں نے ذاتوں کو اپنے آپ کو اس طرح منظم کرنے کے مواقع فراہم کیے جتنا کہ وہ پہلے کسی نہ تھیں۔ ایک پوسٹ کارڈ کے ذریعے ذات یا برادری کے تمام لوگوں کو اطلاع دی جاسکتی تھی کہ ایک میٹنگ بلائی گئی ہے۔ ریل گاڑیوں کے ذریعے دور دراز

لے بہر حال کیرالا میں نموداری پدہ ہمنوں کے اپنی ذات والوں سے تعلقات علاقائی حد بندیوں کے پابند نہ تھے۔

دیکھیے ڈاکٹر ای۔ ملیر (Dr. E. Miller) کا مضمون 'شمالی کیرالا کے دیہات کی ساخت' (Village

Structure in North India) جو میری مرتبہ کتاب 'ہندوستان کے دیہات' (India's

Villages) میں شامل ہے۔ بمبئی، ۱۹۶۰ء۔

کے گاؤں میں منتشر ایک ذات کے لوگ حسبِ موقع اور ضرورت ایک جگہ جمع ہو سکتے تھے۔ سستے اخباری کاغذ کی دستیابی کی وجہ سے ایسے اخبارات نکلنے لگے جو کسی مخصوص ذات کے ترجمان تھے اور جن کا مقصد اپنی ذات کے مفادات کی حفاظت اور ترقی تھا۔ یہ بات اکثر کہی جاتی ہے کہ ریلوے اور کارخانے کھانے پینے کے معاملے میں اور ملے جلنے کی دوسری صورتوں کے لیے چھت چھات میں کمی لانے کے باعث بنے ہیں۔

مگر یہ تصویر کا ایک ہی رخ ہے۔ سستے اخباروں کی اشاعت کی وجہ سے ذات پات کے جبر کو ان میں جگہ پانے لگے اور ان کی حیثیت ایک ریکارڈ کی سی ہو گئی۔ اس طرح ان نزاعات نے قوانین اور نظیروں کی شکل میں ایک مستقل جگہ حاصل کر لی جو اب تک بڑے پورے لوگوں کے حافظے میں محفوظ تھے اور جنہیں وہ بھول بھی سکتے تھے یا حافظے کی کمزوری کی بنیاد پر انہیں رد بھی کیا جاسکتا تھا۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ گجرات کی بہت سی ذاتوں نے اپنے ”دستور“ طبع کرائے ہیں۔

انگریزی راج نے ذات پات کے نظام پر کیا اثرات ڈالے ہیں اس کے بارے میں پروفیسر جی۔ ایس۔ گھوریہ نے بڑی قابلیت اور علمیت کے ساتھ اپنی کتاب میں بحث کی ہے اور میں ان مباحث کو دہرانہ نہیں چاہتا، تاہم میں اپنی بات کی تائید میں اس مواد سے پوری طرح فائدہ اٹھاؤں گا جو انہوں نے اکٹھا کر دیا ہے۔

یہ بات عام طور سے تسلیم کی جاتی ہے کہ انگریزوں نے برصغیر ہند میں دیوانی اور فوجداری کے جو قوانین نافذ کیے ان کی وجہ سے ذات یا برادری کی پنجایت کی زیادہ تر طاقت سلب ہو گئی۔ انگریزوں نے انصاف کا ایک اور اصول نافذ کیا جو یہ تھا کہ ہر انسان قانون کی نظروں میں برابر ہے اور جو جرم کیا گیا ہے اس پر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ کس شخص نے یہ جرم کیا ہے یا کس ذات کے شخص کے خلاف کیا ہے۔ اس سلسلے میں اس بات پر زور دینا ضروری ہے کہ اگر کچھ کسانوں نے قانونی عدالتوں سے رجوع کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ برادری کی پنجایت کا خاتمہ ہو گیا۔ کسان انصاف کے ان دونوں اداروں سے استفادہ کرتے رہے۔ قدیم پنجایتیں خواہ وہ برادری کی ہوں یا گاؤں کی اب بھی ہندوستان کے بہت سے حصوں میں موجود ہیں۔ پنجایتوں کے احیاء کی تمام اسکیموں کے

۱۔ ”ہندوستان میں ذات اور طبقہ“ جی۔ ایس۔ گھوریہ۔ بمبئی ۱۹۵۲ء

(G.S. Ghurye, "Caste and Class in India", Bombay, 1902.

لیے یہ بات اہمیت رکھتی ہے۔ ملک کے بعض حصوں میں انگریزی حکومت کی وجہ سے بعض ایسی معاشی طاقتیں ابھر آئیں جنہوں نے روایتی نظام کو دہم برہم کر دیا مگر اس کا لازمی نتیجہ یہ نہیں نکلا کہ اس کی وجہ سے ذات پات کا نظام بھی کمزور ہوا بلکہ اس بات پر بحث کی جاسکتی ہے کہ اس طرح انتشار پیدا ہونے کی وجہ سے ہر طرف ذات پات کے احساس میں شدت ہی پیدا ہوئی۔ نئی ذات کے ایک آدمی نے نئے مواقع کی دستیابی کی وجہ سے دولت کمائی اور اپنی حیثیت کو دوسری ذات کے مقابلے میں بہتر اور اونچا بنانے کی کوشش کی۔ اس کا نتیجہ دوسری ذات والوں کی طرف سے مخالفت کی صورت میں نکلا۔ بعد میں اس صورت حال سے مفاہمت کر لی گئی مگر اس سے جو وقتی مفاہمت اور مخالفت پیدا ہو گئی تھی اس میں کمی نہیں آئی۔

اس کے سوا یہ بات بھی اہم ہے کہ نئی دولت مند ہونے والی ذاتوں نے اپنے لیے ایک بہتر اور اعلیٰ مرتبہ حاصل کرنے پر ہی زور دیا اور انہوں نے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ ذات پات کو ہی ختم کر دیا جائے۔ لہذا یہ درست ہے کہ انگریزوں کے دور حکومت میں جو معاشی طاقتیں برائے کار آئیں ان کی وجہ سے ذات پات کے نظام کے اندر حرکت اور تبدیلی آئی۔ مگر اس کی وجہ سے غیر طبقہ داری سماج کے قیام کے سلسلے میں کوئی قدم نہ اٹھایا جاسکا۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر ایف۔ جی۔ بیل کے ایک جائزے کا حوالہ دوں گا جو انہوں نے اڑیسہ کے ایک گاؤں کا کیا تھا۔ بسی پارا میں دیسی شراب کی بکری سے متعلق اس وقت کی حکومت بنگال نے (اڑیسہ) اس وقت بنگال کا حصہ تھا) جو پالیسی اپنائی اس سے وہاں کی دو نئی ذرائع 'بوڈ' اور 'گنجام' جو شراب کی کشید کا کام کرتی تھیں اچانک دولت مند بن گئیں۔ ان دونوں ذاتوں کی خوش حالی سے گاؤں میں عدم توازن پیدا ہو گیا کیوں کہ دونوں ذاتیں اس بات کی مدتی تھیں کہ انہیں پہلے کے مقابلے میں زیادہ عزت و افتخار حاصل ہو۔ پہلے اس گاؤں میں 'واریر' ذات کے لوگ ساری زمین کے مالک تھے، لیکن ۱۹۱۰ تک جبکہ یہاں نشہ بندی رائج کی گئی بوڈ ذات کے لوگوں

لے ڈاکٹر ایف۔ جی۔ بیل (Dr. F.G. Bailey) نے اڑیسہ کے پھول منی ضلع کے ایک گاؤں بسی پارا کے حالات

۱۹۵۲-۵۳ء میں جائزہ لیا تھا۔

دیکھیے ان کی کتاب 'ذات پات اور معاشی حدود' (Caste and Economic Frontier)

شائع شدہ ماہنامہ ۱۹۵۰ء

کے پاس دوسروں کے مقابلے میں سب سے زیادہ زمین تھی۔ زمین و جائیداد کا مالک بن جانے کے بعد ان دونوں ذاتوں کے لوگوں نے اپنے رسم و رواج اور مذہبی رسوم کی ادائیگی شاستروں کے مطابق کر دی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ یہ دکھانا چاہتے تھے کہ ان کا تعلق اونچی ذات سے ہے۔

شراب کشید کرنے والی دو ذاتیں اپنے کو اوپر اٹھانے میں کامیاب رہیں لیکن ذات باہر لوڈ ذات، جو اچھوت سمجھی جاتی ہے، کے لوگوں نے کھالوں کی تجارت سے روپیہ کمایا مگر قدیم شاستروں میں بیان کیے گئے رسم و رواج کو اپنانے سے انھیں کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔ ذات پات کے نظام میں اونچا درجہ حاصل کرنے کے ان کے دعوے کی ہر شخص نے مخالفت کی جس میں دوسری اچھوت ذاتیں (جیسے بھنگی وغیرہ) بھی شامل تھیں کیوں کہ ان کی معاشی حالت بہتر نہیں ہوئی تھی۔

ذات باہر لوڈوں کے تعلقات تمام مقامی ذات کے لوگوں سے روز بروز خراب ہوتے جا رہے ہیں۔ اب وہ سرکاری افسروں اور عدالتوں کی مدد سے اپنے وہ حقوق حاصل کرنا چاہتے ہیں جو دستور ہند نے انھیں دیے ہیں۔ اگر اچھوت ذاتوں میں کسی ذات کی مجموعی حیثیت اور حالت بہتر ہو جاتی ہے تو اس سلسلے میں سب سے بڑی مشکل یہ ہوتی ہے کہ مختلف ذاتوں میں کشیدگی پیدا ہو جاتی ہے۔

معاشی خوش حالی کی وجہ سے سماجی حالت کی بہتری کے مواقع بھی پیدا ہو گئے۔ اس طرح جو ذات خوش حال ہو جاتی وہ اونچی ذات کے رسم و رواج کو اپنالیتی، اس سے اس بات کی ضمانت ہو گئی کہ یہ حرکت پذیری کسی انقلاب کا باعث نہیں بنے گی لیکن زیادہ تر اچھوت ذاتیں اس سے فائدہ نہ اٹھا سکیں۔ اس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ اچھوتوں کا مسئلہ دوسری نیچی ذاتوں سے مختلف ہے۔ آخر الذکر اپنے آپ کو اوپر اٹھا سکتی ہیں مگر نوخر الذکر نہیں۔

انگریزوں نے ہر دس سال کے بعد مردم شماری کا جو طریقہ رائج کیا تھا اس میں ذات کا اندراج بھی کیا جاتا اور یہ غانہ پڑی غیر محسوس طور پر سماجی حالت اور حیثیت کو بدلنے میں مدد و معاون

لے دیکھیے کتاب مولہ بالا۔ باب دوم

لے دیکھیے ڈاکٹر اے۔ سی۔ مایر (A.C. Mayer) کا مقالہ "Some Historical

Aspects of the Caste" (ذات پات کے چند تاریخی پہلو) جو South Western

Journal of Anthropology میں شائع ہوا ہے۔ ۱۹۵۶ء۔ ص ۱۲۹، ... بالے ذات

کے لوگ ضرور ہر چھ دن سے نکل کر خود درون میں شامل ہونے کی کوشش کر رہے ہیں۔

بن گئی۔ خوش حال نیچی ذاتوں اور ان ذاتوں نے بھی جو خوش حال نہیں تھیں، نے اپنے لیے سنسکرت کے نئے اور بھاری بھر کم نام رکھ لیے۔ مردم شماری میں ذات پات کا اندراج اس جدوجہد کا ایک حصہ بن گیا کہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ بہتر سماجی حیثیت حاصل کی جائے۔ انگریزوں کی حکومت وقتاً فوقتاً نیچی ذاتوں کو معاشی فائدے پہنچاتی رہتی تھی مگر یہ فائدے زیادہ تر ان خالوں کو پہنچتے رہے جو اس نظام میں اوپر تھیں۔ اس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اوپر جو مثالیں دی گئی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ جھوٹ جھات کی وجہ سے اونچی ذات کے لوگوں نے اپنے آپ کو شراب یا کھالوں کے کاروبار سے دور رکھا۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ذات پات نے اونچی ذات کے لوگوں کو نئے معاشی مواقع سے فائدہ اٹھانے سے روک رکھا لیکن اس نظام سے اونچی ذات کے لوگوں کو بعض دوسرے میدانوں میں فائدہ پہنچا۔ مغربی تعلیم ان میدانوں میں گھسنے کا وسیلہ بن گئی اور برہمن، ویش اور کاستھ جیسی اونچی ذات کے لوگ جن میں تعلیم حاصل کرنے کی روایت رہی ہے، ان لوگوں کے مقابلے میں جن میں ایسی روایت نہیں رہی ہے، زیادہ بہتر پوزیشن میں تھے کہ نئے مواقع سے پوری طرح مستفید ہو سکیں۔ سابق مراعات یافتہ ذاتوں کے لوگ کلرک، اسکول، سرکاری نوکر، وکیل اور ڈاکٹر بنے۔ ویش یا نیوں نے قدرتی طور سے ان نئے مواقع سے فائدہ اٹھانے میں دوسری ذاتوں کی رہنمائی کی جو انگریزی حکومت کی وجہ سے پیدا ہوئے تھے۔

نئے دانشور طبقے کا بڑا حصہ تین ذاتوں پر مشتمل تھا اور قومی تحریک کی رہنمائی خاص طور سے ان ہی کے ہاتھوں میں آگئی۔ لہذا اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں کہ انگریز ماکم انھیں ناپسند کرنے لگے۔ اونچی ذات کے لوگ نہ صرف پہلے قوم پرست تھے بلکہ انھیں اس کا بھی احساس تھا کہ وہ ہندو ہیں۔ یہ بات خاص طور سے برہمنوں کے لیے صحیح ہے جنھیں روایتی نظام میں بڑے عزت و اکرام کی جگہ حاصل تھی۔ یورپی مشنریوں نے بار بار اس کی مراحت کی ہے کہ برہمنوں کا ہندوؤں پر بڑا گہرا اثر ہے اور اگر ہندوستان میں عیسائیت کو پھیلانا ہے تو اس اثر کو ختم کرنا ہو گا۔

برطانوی حکومت نے نیچی ذاتوں کے لوگوں کو ترجیح دینے کی جوا لیس اپنائی وہ ان کی انسان دوستی کی مظہر تھی مگر اس کا یہ اثر بھی ہوا کہ نیچی ذات کے لوگ اپنے تحفظ کے لیے انگریزوں کی طرف دیکھنے لگے۔ اس کی وجہ سے اونچی اور نیچی ذات کے لوگوں کے درمیان ایک غلیچ پیدا

ہو گئی اور یہ صورت حال جنوبی ہندوستان میں زیادہ واضح شکل میں ابھری۔ پہلے قومی تحریک میں صرف برہمن اور دوسری اونچی ذات کے لیڈر ملتے تھے۔ مہاتما گاندھی کی وجہ سے قومی تحریک ملک کی آبادی کے ہر طبقے تک پہنچی۔

پروفیسر گھوریے نے لکھا ہے کہ ۱۸۵۷ء کے فدر سے پہلے بنگال آرمی (فوج) زیادہ تر برہمنوں اور دراجہوتوں پر مشتمل تھی اور ان ذات کے سپاہیوں نے فدر میں نمایاں حصہ لیا۔ جلد ہی انگلستان میں ایک ایجنسی شین شروع ہو گیا کہ اونچی ذات والوں کو فوج سے خارج کر دیا جائے۔ لارڈ پیل (Lord Peel) کی سرکردگی میں ایک کمیشن مقرر کیا گیا جس کا مقصد ہندوستانی افواج کی اسز نو تنظیم کے متعلق سفارشات کرنا تھا۔ کمیشن نے اونچے برطانوی عہدیداروں سے جنھوں نے ہندوستان میں خدمات انجام دی تھیں شہادت لے کر یہ سفارش کی: ”مقامی ہندوستانی فوج مختلف قوموں اور ذاتوں پر مشتمل ہو اور ایک عام قاعدے کے طور پر ان تمام لوگوں کو کسی امتیاز کے بغیر رجمنٹ میں ملا جلا کر رکھا جائے۔“ تب سے اونچی ذات کے لوگوں کو بتدریج فوج سے خارج کیا جاتا رہا۔ پروفیسر گھوریے کا خیال ہے کہ فدر نے ہمارے انگریز آقاؤں کو یہ بات سمجھا دی کہ ہندوستان میں ان کی ملکیت کا تحفظ اس امر میں پوشیدہ ہے کہ ہندوستانی عوام کو ذات پات کی بنیاد پر الگ رکھا جائے۔ وہ اس وقت کے بعض انگریزوں جیسے سر لیبیل گریفن (Sir Lancelot Griffin) اور جیمس کر (James Kerr) کے خیالات کا حوالہ دیتے ہیں جو اس سے باخبر تھے کہ ہندوستانی عوام ذات پات کی وجہ سے چھوٹے چھوٹے گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں جس کی وجہ سے قومی اتحاد میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ انیسویں صدی کے آخری برسوں میں انگریز مورخوں اور صحافیوں نے ”پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو“ کے اصولوں کا عملی الاعلان پرچار شروع کر دیا تھا۔

لے ملاحظہ ہو پروفیسر گھوریے کی محولہ بالا کتاب، ص ۶-۱۷۵۔ پروفیسر جے۔ ایچ۔ ہٹن (Prof. J. H. Hutton) نے میرے نام ایک خط (مورخہ ۲۴ اگست ۱۹۵۷ء) میں پروفیسر گھوریے کے نقطہ نظر کی تردید کی ہے۔ میں اس خط کے ضروری حصے نقل کر رہا ہوں: ”(فدر کے بعد ہندوستان کی افواج سے) اونچی ذات کے لوگوں کا اخراج ہوا۔۔۔ میرا خیال ہے کہ فدر کے بعد یہ پالیسی رہی کہ مختلف ذاتوں کے لوگوں کو فطط کیا جائے لیکن ۱۸۸۴ء (باقی نوٹ اگلے صفحے پر)

ہندوستان کی پوری تاریخ میں برہمنوں کے تسلط سے نجات پانے کی کوشش ملتی ہے لیکن موجودہ صدی کی غیر برہمن تحریک گزشتہ چھریوں سے صرف وسعت اور شدت کے لحاظ سے ہی نہیں بلکہ نظریاتی لحاظ سے بھی مختلف ہے۔ غیر برہمن تحریک کے رہنماؤں نے اس صدی کی بیسویں دہائی میں مثال کے طور پر مدراس میں جو تقریریں کی ہیں ان سے مغربی یورپ کے لبرل (آزادانہ) اور انقلابی افکار کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ یہ غیر برہمن رہنما کہتے تھے کہ وہ ویسے ہی ہیں جیسے کہ برہمن ہیں اور وہ چاہتے ہیں کہ برطانوی حاکم کچھ دنوں کے لیے ان کے ساتھ ترجیحی سلوک کریں تاکہ ان کا دعویٰ ایک ثابت شدہ حقیقت بن جائے۔

جنوبی ہندوستان میں غیر برہمن ذاتوں کی تحریک ہندوؤں کے ایک پس ماندہ طبقے کی تحریک تھی جو برطانوی حکومت اور مغرب کے لبرل مفکرین کے نظریات سے پیدا شدہ نئے حالات کا نتیجہ تھی۔ اس تحریک کے بانیوں میں پونا کے جوتی راؤ پھولے بھی تھے جو ذات کے مالی تھے۔ انھوں نے ۱۸۷۳ء میں ستیہ شودک سماج قائم کیا جس کا مقصد یہ تھا کہ انسان کو انسان کی حیثیت سے باوقار سمجھا جائے خواہ اس کی پیدائش کسی بھی ذات میں ہوئی ہو۔

کئی لحاظ سے پھولے کی اصلاحات مدراس میں غیر برہمن ذاتوں کی تحریک کی پیش رونہیں۔

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

میں بعض نجی ذاتوں کا فوج میں بھرتی ہونا بند کر دیا گیا۔۔۔ ۱۸۹۱ء میں کلاس کمپنی سسٹم، رائج کیا تھا جس کے تحت ایک رجمنٹ میں مختلف ذات کے لوگوں کو الگ الگ کر دیا گیا اور اس طرح نجی ذاتوں کی فوج میں بھرتی میں مزید کمی آگئی لیکن ۱۸۹۳ء میں بنگال آرمی میں کلاس کمپنی کی جگہ کلاس رجمنٹ قائم کی گئی اور برہمنوں، مرہٹوں، مسلمانوں، جاٹوں اور گورکھوں کو الگ الگ رجمنٹوں میں بھرتی کیا گیا۔ اس امر سے آپ کی دلیل متاثر نہیں ہوتی لیکن میں سمجھتا ہوں کہ آپ حقائق کے سامنے غلط بات کو پسند نہیں کریں گے۔ میرا خیال ہے کہ فوج میں بہاری برہمنوں کی بھرتی بند کر دی گئی تھی کیوں کہ انھوں نے فدر میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا لیکن راجپوتوں کو اور مراٹھا برہمنوں کو ہمیشہ فوجی بھرتی کا ایک اہم ذریعہ (source) سمجھا گیا۔“

دیکھیے، غیر برہمن نوجوانوں کی جماعت (مرکزی) مدراس، کی پہلی صوبائی کانفرنس کی کارروائی اور غیر برہمن نوجوانوں کی جماعت کی انتظامی رپورٹ۔ مدراس ۲۴-۱۹۲۶ء

انھوں نے غیر برہمنوں سے کہا کہ وہ اپنے رسومات کی انجام دہی کے لیے برہمن بھائیوں کو نہ بلائیں انھوں نے فیور برہمنوں کی تعلیم پھند دیا اور ۱۸۴۸ء میں فیور برہمن لڑکوں اور لڑکیوں کے لیے ایک اسکول کھولا۔ انھوں نے ۱۸۵۱ء میں پونا میں اچھوتوں کے لیے ایک اسکول کھولا۔ انھوں نے مطالب کیا کہ ملازمتوں اور میونسپل اداروں میں تمام ذاتوں کی مناسب نمائندگی ہو۔ انیسویں صدی کے وسطی اور آخری حصے میں پھولے نے جن اقدامات کی مانگ کی تھی، وہ بیسویں صدی کے پہلے نصف حصے میں، بمبئی اور مدراس کی فیور برہمن ذاتوں کی تحریک کے خاص مطالبات بن گئے۔ پروفیسر گھوریہ کا خیال ہے کہ ملازمتوں اور میونسپل اداروں میں فیور برہمنوں کی خصوصی نمائندگی کا مسئلہ انیسویں صدی کی آخری دہائی تک کھٹائی میں پڑا رہا، تا آنکہ ہمارا جو کھلا پورا سری ساہو چھترپتی نے ان کے معاملے کی پیروی کی اور یہ زیادہ تر ان ہی کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ مانڈیکو، جیمس فورڈ اصلاحات نے بمبئی کے لوگوں کو تین درجوں میں بانٹ دیا۔ پہلے درجے میں برہمن اور اس سے متعلق ذاتوں کے لوگ تھے، دوسرے درجے میں متوسط ذاتوں کے لوگ جیسے مراٹھے وغیرہ اور تیسرے میں پس ماندہ ذاتیں اور اچھوت تھے۔ سرکاری نوکریوں پر تقرر کے معاملے میں بھی یہی اصول اپنایا گیا۔

پروفیسر گھوریہ نے حکومت بمبئی کے محکمہ مالیات کے ۱۷ ستمبر ۱۹۲۳ء کے ایک ریزولوشن کا حوالہ دیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ نجی سطح کی ملازمتوں میں برہمنوں اور متعلقہ ذاتوں کے لوگوں کو اس وقت تک نہ لیا جائے جب تک کہ متوسط اور پس ماندہ ذاتوں کے لوگوں کی تعداد ایک مخصوص تناسب تک نہ پہنچ جائے۔ فیور برہمن ذاتوں کے لیے ملازمتوں کی تخصیص کی پالیسی پر دوسری صوبائی حکومتوں نے عمل کیا۔ اس پالیسی کے جو منفی نتائج نکلے وہ ۱۹۲۳ء میں ہی مدراس میں ظاہر ہوئے: ”ہندوستانی سماج جن سینکڑوں چھوٹے چھوٹے فرقوں میں بٹا ہوا ہے وہ ان مواقع سے فائدہ اٹھانے میں پیچھے نہیں رہا جو بڑی آسانی سے ان کے لیے پیدا ہو گئے تھے۔ اور وہ مجلس قانون ساز، میونسپل اداروں، سرکاری ملازمتوں حتیٰ کہ تعلیمی اداروں میں خصوصی نمائندگی کا مطالبہ کرنے لگے۔ حکومت نے، جس میں فیور برہمن فائبر کانی بااثر تھے، بھی عہدوں کی بڑھتی ہوئی ان کی مانگ کو پورا کرنے کی کوشش کی، لیکن قدرتی طور پر اسے کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ اس کی وجہ سے رقابت اور مخالفت کا جذبہ پیدا ہوا اور اس کا پارٹی (فیور برہمن پارٹی) پر شائبہ کن اثر پڑا“ ۱

۱۔ ”انڈین ڈیلی میل“، بمبئی، ۷ اکتوبر ۱۹۲۳ء۔ دیکھیے پروفیسر گھوریہ کی متذکرہ بالاکتاب، ص ۱۸۳

اسی زمانے میں مدراس کی غیر برہمن پارٹی کے اجلاس کے مجلس استقبالیہ کے چیرمین نے ۱۹۲۳ء میں پرنسز اور اپیل کی کڑب تک جس فرقہ وارانہ پالیسی پر عمل کیا گیا ہے اسے ترک کر دیا جائے اور پارٹی کو اس طرح بدل دیا جائے کہ وہ دستوری خطوط پر کام کرتے ہوئے ایک ایسی تنظیم بن جائے جس میں ہر شخص بلا تفریق ذات و مذہب و رنگ آزادانہ شامل ہو سکے۔^۱

بارہ سال کے بعد ۱۹۳۶ء کے انتخاب میں غیر برہمن پارٹی کو کانگریس کے ہاتھوں شکست فاش ہوئی۔ یہ واقعہ بمبئی، مدراس اور دوسری جگہوں میں بھی پیش آیا مگر اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ غیر برہمن تحریک کا خاتمہ ہو گیا۔ اعتدال پسند غیر برہمن کانگریس میں داخل ہو گئے اور جلد ہی اس میں باثرین گئے۔ مدراس میں انتہا پسند غیر برہمن ای۔وی۔راماسوامی نیکر کی قیادت میں 'دراوڈ کازگم' میں شامل ہو گئے جو ایک جارح، مذہب سے بیزار، آریہ مخالف، شمالی ہندوستان مخالف، ہندی مخالف اور برہمن مخالف تنظیم ہے۔ 'دراوڈ کازگم' کی ایک شاخ 'دراوڈ منتر کازگم' اول الذکر کے مقابلے میں زیادہ 'ترقی پسند' ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور برہمنوں کو بطور ممبر داخل کرتی ہے۔ نظریاتی اعتبار سے یہ پارٹی قومیا نے کے حق میں ہے اور زمین داروں کی مخالفت ہے۔ جنوبی ہندوستان کی غیر برہمن تحریک کی ایک خصوصیت کی یہاں وضاحت ضروری ہے۔ اس تنظیم کو متحدہ کرنے والی طاقت اگر برہمنوں سے نفرت نہیں کرتی تھی تو ان کو نا پسند ضرور کرتی تھی۔ پورے جنوبی ہندوستان میں کیرالہ کے سوا پہلی جنگ عظیم کے شروع ہونے کے وقت تک برہمن انتظامیہ اور آزاد پیشوں میں چھائے ہوئے تھے۔ یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ برہمنوں کے تسلط کے زمانے میں وسیع پیمانے پر برہمنوں کے ساتھ رعایت کی گئی اور غیر برہمنوں کے ساتھ امتیاز برتا گیا جب غیر برہمنوں کے ہاتھوں میں طاقت و اقتدار آیا تو انھوں نے اپنے ماتحت کام کرنے والے برہمنوں کو دق اور پریشان کیا۔

پروفیسر گھورلے نے اس عرضداشت سے ایک اقتباس پیش کیا ہے جو حکومت بمبئی نے ۱۹۲۸ء میں انڈین اسٹیچوٹری (Statutory) کمیشن کے سامنے پیش کیا تھا اور یہ دکھایا تھا کہ ڈسٹرکٹ بورڈ کے جن اسکولوں میں غیر برہمن اکثریت میں تھے وہاں سے انھوں نے

۱۔ فٹ نوٹ نمبر ۲ ص ۷ میں مندرجہ روپوش مزید ملاحظہ کیجیے۔ ای۔راما راؤ کی کتاب 'سیلاوینا پگالو' منسلک،

برہمنوں کو تھکاتے کی پوری کوشش کی خواہ وہ کتنے ہی لائق اور باصلاحیت کیوں نہ تھے یہ مہاتما گاندھی کے قتل کے بعد کو لھا پورا اور دوسری جگہوں میں جو فسادات ہوئے اس میں برہمن مخالف جذبے نے تفتہ کی شکل اختیار کر لی۔ وسیع پیمانے پر برہمنوں کے خلاف مظاہرے ہوئے، ان کے مکانات، چھاپے خانے، کارخانے اور دکانیں لوٹی اور جلانی گئیں کیوں کہ برہمنوں کی ملکیت اور ادارت میں نکلنے والے مراٹھی اخبارات مہاتما گاندھی کے قتل سے چند ہفتے پہلے ان پر سخت نکتہ چینی کرنے لگے تھے۔

شری اے۔ بی۔ لکھنے نے جو بمبئی میں ۱۹۲۰ء اور ۱۹۳۹ء کے درمیان غیر برہمن تحریک کے لیڈروں میں سے تھے، ان فسادات کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے کہا "تیس سال سے غیر برہمن تحریک کے ادنیٰ بھی خواہ ہونے کے ناتے میں اب بھی یہی سوچتا ہوں کہ یہ تحریک بنیادی طور سے جائز تھی لیکن بعد میں متعدد غیر برہمن فرقوں کی کھلم کھلا فرقہ پرستی کا شکار بن گئی اور اسی وجہ سے ختم بھی ہو گئی۔ چند برہمنوں کی غلطی کی سزا تمام برہمنوں کو دینا حماقت ہے اور ایک فرقہ کے خلاف دوسرے فرقہ کی نفرت جہوریت کے لیے زہر قاتل ہے۔ ذات پات کی بنیاد پر قائم چند لوگوں کی حکومت کے دن لدر گئے ہیں انھیں دوبارہ واپس نہیں لایا جاسکتا اور نہ لایا جانا چاہیے۔ صوبے کے جو لوگ تنگ نظر فرقہ وارانہ تفاخر کی ہمت افزائی کرتے ہیں وہ عوام اور صوبے کے بدترین دشمن ہیں۔"

اب میں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ جیسے جیسے حکمرانوں سے عوام کے ہاتھوں میں سیاسی طاقت آتی گئی ذات پات کے زور اور سرگرمیوں میں اضافہ ہوتا گیا۔ عوام کو سیاسی اقتدار کی منتقلی کا آغاز انگریزوں کے زمانے سے شروع ہو چکا ہے جو جمہوریہ ہند کے دستور میں انجام کو پہنچا اور جس کے تحت ہر بالغ کو ووٹ کا حق دیا گیا ہے جسے وہ ہر پانچ سال کے بعد ہونے والے انتخابات میں استعمال کر سکتا ہے۔ میں جنوبی ہندوستان کے ہرسانی علاقے کا جائزہ لوں گا اور پھر مختصراً

۱۔ دیکھیے پروفیسر گھوریے کی کتاب مولدالا، ص ۱۸۳، ۱۸۵

۲۔ ایم۔ ایل۔ پیٹرسن (M.L. Patterson) 'مہاراشٹر میں ذات پات اور سیاست' اکائیٹک ویکلی جلد ۶

نمبر ۳۹ (۱۵ ستمبر ۱۹۵۴ء)

۳۔ گھوریے مولدالا، ص ۲۰۲

بندھے اندیشہ ہے کہ بالکل ناگانی طور سے وندھیا کے شمال کے ہندوستان کا ذکر کروں گا۔ مجھے شاید یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کی وجہ مرن شمالی ہندوستان کے حالات سے میری ناواقفیت ہے اور کچھ بھی نہیں۔

جنوبی ہندوستان میں غیر برہمن تحریک ایک سو سال سے زیادہ پرانی ہے۔ ۱۸۴۰ء اور اس کے بعد پھولنے لگے پونا میں جو کام کیا تھا میں اس کا پہلے ہی ذکر کر چکا ہوں۔ اس زمانے میں مدراس کی دستکار ذاتوں نے بورڈ آف ریونیو سے یہ مطالبہ کیا تھا کہ سرکاری عہدوں پر تمام افراد کسی امتیاز کے بغیر مقرر کیے جائیں اور برہمنوں کی اجارہ داری کو ختم کیا جائے۔ یہ تحریک رفتہ رفتہ زور پکڑتی گئی۔ پروفیسر گھوریہ کے مطابق پھولنے کے مطالبات کئی برسوں تک غیر برہمنوں میں مقبول نہ ہوئے لیکن ۱۹۱۶ء میں جب مانٹیکو ہندوستان آئے تاکہ عوام اور حکومت ہند سے صلاح مشورہ کریں کہ آئندہ حکومت کا ڈھانچہ کیا ہو تو ذات پات کا احساس اچانک بڑی شدت کے ساتھ بیدار ہوا لیکن مانٹیکو جیسے فورڈ اصلاحات کا اعلان پہلی جنگ عظیم کے خاتمے سے پہلے نہ ہو سکا۔ جنوبی ہندوستان کے غیر برہمن لیڈروں کا خیال تھا کہ اگر ان کے ہم وطنوں کو طاقت و اقتدار حاصل ہو گیا تو وہ برہمنوں کے مظالم کا شکار ہو جائیں گے۔ مانٹیکو، جیسے فورڈ اصلاحات کے اعلان سے پہلے مہاراجہ کو لکھا پور نے اس بات پر زور دیا کہ اگر موم رول کو چند مخصوص افراد کی حکومت نہیں بننے دینا ہے تو کم از کم دس سال کے لیے 'فرقہ دارانہ نمائندگی' دی جائے۔

مدراس کی غیر برہمن پارٹی کے اخبار 'جسٹس' (Justice) کی دسویں سالگرہ کی تقریب کے موقع پر تقریر کرتے ہوئے پاناگل کے راج نے اعلان کیا کہ غیر برہمن لیڈروں کا خیال ہے کہ جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد انگریز ہندوستان کو کچھ سیاسی اختیارات دیں گے۔ "سابق لیڈروں کا خیال تھا کہ عوام کو سیاسی اقتدار منتقل ہونے سے پہلے اول الذکر امان کی اکثریت کو اس قابل ہونا چاہیے کہ اگر کوئی ایک فرقہ (یا ذات) ان اختیارات کو ہڑپ کر لینا چاہے تو وہ اس کے خلاف نبرد آزما ہو سکے۔"

'جسٹس' اخبار ۲۶ فروری ۱۹۱۷ء کو جاری کیا گیا تھا اور اس کے بعد تین مزید اخبارات

لے گھوریہ محلہ بالا، ص ۱۹۷-۱۹۹

لے غیر برہمن نوجوان کی لیگ کی انتظامی رپورٹ۔ مدراس ۲۷-۱۹۲۶

دو تامل میں (’کوڈیا راسو‘ اور ’دٹا ویڈر‘) اور ایک تلگو میں (’سامادشنی‘) جاری کیے گئے۔ ان کا مقصد غیر برہمنوں کے مفاد کا تحفظ کرنا اور برہما وادینا تھا۔ دونوں جنگوں کے بیچ کا زمانہ جنوبی ہندوستان میں برہمنوں کے خلاف شدید غم و غصے کا زمانہ کہا جاسکتا ہے۔ غیر برہمن پارٹی کے لیڈروں نے حکومت سے تعاون کیا اور ایسے اقدامات کرائے جس سے انتظامیہ میں عہدوں کا ایک مخصوص فی صد اور میونسپل اداروں اور مجالس قانون ساز میں غیر برہمنوں کی نشستیں مخصوص ہو گئیں۔ تخصیص کا یہ اصول تعلیمی اداروں کی نشستوں پر بھی لاگو ہوا۔

مس مارین پیٹرسن (M.L. Patterson) نے اپنے ایک مضمون ’مہاراشٹر میں ذات پات اور سیاست‘ میں اس مسئلے کا گہرائی سے جائزہ لیا ہے۔ انھوں نے تجزیہ کیا ہے کہ کس طرح مہاراشٹر (دربھہ اور مراٹھواڑہ کے علاوہ) میں ذات پات کی طاقتیں سیاست پر اثر انداز ہیں۔ مس پیٹرسن نے اس بات کا جائزہ لیا ہے کہ کس حد تک تین اہم ذاتیں برہمن، مراٹھے اور مہار مہاراشٹر کی سیاست میں اثر و نفوذ رکھتی ہیں۔ مہاراشٹر میں سب سے پہلے برہمنوں نے انگریزی تعلیم اور معاشرت کو اپنایا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نئے نظام میں جو عہدے اور جگہیں خالی ہوئیں اس پر برہمنوں کو تقریباً اجارہ داری حاصل ہو گئی۔

ابتدا میں جو سیاسی لیڈر ابھرے ان میں زیادہ تر کا تعلق ’کوٹکسنتھا‘ برہمنوں سے تھا۔ اس علاقے میں برہمنوں کی آبادی صرف ۴ فی صد ہے جب کہ مراٹھوں کی ۲۵ فی صد اور ’کولی‘ جو اپنے آپ کو مراٹھا کہلانے کی خواہش رکھتے ہیں، کی آبادی ۸ فی صد اور مہار کی ۱۰ فی صد ہے۔ مراٹھے دیہاتی علاقوں میں زمین کے مالک ہیں اور ان کی ذات کے رہنما مہاراج کو لہا پور کی ابتدائی اور پیش رویانہ کوششوں کے باوجود تعلیم کی طرف پوری طرح راغب نہیں ہوئے ہیں۔ ان میں صرف ۷ فی صد پڑھے لکھے ہیں جب کہ مہاروں میں خواندگی ۱۱ فی صد ہے۔ مہاروں کا زمینوں سے اتنا گہرا تعلق نہیں ہے جتنا مراٹھوں کا ہے کیوں کہ مہاروں کا آبائی پیشہ گاؤں کی چوکیداری تھا اس لیے ان کے پاس زمینیں نہیں ہوتی تھیں یا برائے نام ہوتی تھیں۔ مراٹھوں کی طمع مہار بھی پہلی جنگ عظیم کے موقع پر فوج میں بھرتی اور لڑائی میں شریک ہوئے۔ مہاروں کی بڑی تعداد بمبئی کی کپڑا بلوں میں مزدوروں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔

مس پیٹرسن نے اپنے مضمون میں لکھا ہے کہ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۹ء کے درمیان مراٹھوں نے کوٹھاپور، ستارا اور دوسرے شہروں سے برہمنوں کو بھاریوں، چھوٹے موٹے سرکاری عہدوں اور چھروں کے عہدوں سے نکلنے کی باخاطبہ کوششیں کیں۔

مدراس کی طرح مہاراشٹر میں بھی ۳۷-۱۹۳۶ء کے انتخابات میں کانگریس کو نمایاں کامیابی حاصل ہوئی اور غیر برہمن پارٹیوں کے امیدواروں کو شکست فاش ہوئی۔ مس پیٹرسن کے مطابق کانگریس میں مراٹھوں اور دوسرے غیر برہمنوں کو اس لیے شش محسوس ہوئی کیوں کہ مہاتما گاندھی برہمن نہ تھے۔ ان کی رائے میں ”مہاراشٹر میں کانگریس تنظیم پر کئی طریقوں سے ہمیشہ ذات پات کے اثرات پڑتے رہے ہیں“۔

اپریل ۱۹۳۸ء میں مہاراشٹر کانگریس کا ایک بڑا اجتماع کانگریس سے الگ ہوا اور اس نے (Peasant and Worker Party) (کسانوں اور مزدوروں کی پارٹی) بنالی۔ اس پارٹی کے لیڈر سری کے۔ جیڈھے اور ایس۔ ایس۔ مور تھے۔ مس پیٹرسن کا کہنا ہے کہ ”اس پارٹی کے قیام کو کانگریس پر سرمایہ داروں کے غلبے اور مہاراشٹر کی کانگریس تنظیم میں اہم عہدوں پر برہمنوں کے مسلسل قبضے کے خلاف احتجاج سمجھنا چاہیے“۔ ۱۹۵۴ء میں کسان مزدور پارٹی دو گروہوں میں بٹ گئی۔ ایک کے رہنما سرتا جیڈھے اور دوسرے کے سری مور تھے۔ اول الذکر گروہ اگست ۱۹۵۴ء میں پھر کانگریس میں شامل ہو گیا لیکن بائیں بازو کے کچھ کٹر منتظمی سری مور کے ساتھ کسان مزدور پارٹی میں رہ گئے۔

مراٹھی بولنے والے تمام علاقے کو ملا کر ایک واحد ریاست بنانے کی حالیہ تحریک ذات پات سے قطع نظر تمام مراٹھوں کو متحد کرنے والی نظر آتی تھی لیکن ایک قابل ذکر استثنائی صورت یہ تھی کہ اچھوتوں کے رہنما ڈاکٹر بی۔ آر۔ امدرکر کا خیال تھا کہ اگر ایک بہت بڑا مہاراشٹر بنا تو

۱۔ یہ بات دلچسپی سے غالی نہیں کہ صوبہ مدراس میں بھی اسی قسم کی تحریک چلی۔ مدراس میں غیر برہمن تحریک کے رہنما بھگام، ستارا اور امراؤٹی میں اپنی ذات کے لوگوں سے رابطہ قائم رکھے ہوئے تھے۔ دیکھیے غیر برہمن نوجوانوں کی مرکزی لیگ کی پہلی کانفرنس کی کارروائی۔ مدراس ۱۹۳۷ء

۲۔ ایضاً، ص ۱۰۶۶

۳۔ ایضاً، ص ۱۰۶۷

مراٹھوں کو زبردست اکثریت طاقت حاصل ہو چکی اور وہ سب پر حاوی ہو جائیں گے۔ انھوں نے مزید کہا کہ تاریخ نے ثابت کر دکھایا ہے کہ اقلیتوں اور خاص طور سے ہریمجنوں اور آدی بامیوں کو مراٹھوں سے انصاف نہیں ملے گا۔ ڈاکٹر امبیڈکر چاہتے تھے کہ مہاراشٹر کو مراٹھی بولنے والے تین علاقے مشرقی، مغربی اور وسطی میں بانٹ دیا جائے تاکہ مراٹھوں کو ہریمجنوں اور آدی بامیوں پر حاوی ہونے کا موقع نہ ملے۔

مشرسلیگ ایس۔ ہرلین نے (Solig. S. Harrison) اپنے ایک حالیہ مقالے 'ذات پات اور آندھرا کے کیونسٹ' میں ان عوامل کا بڑی عمدگی سے تجزیہ کیا ہے جو ریاست آندھرا کی سیاست میں کارفرما ہیں۔ میں مشر ہرلین کے مقالے سے طویل اقتباسات نقل کرنے کے لیے معذرت خواہ نہیں ہوں کیوں کہ اس سے اس بات کا پورا ثبوت مل جاتا ہے کہ جنوبی ہندوستان کی سیاست میں ذات پات ایک فیصلہ کن عنصر ہے۔

مشر ہرلین لکھتے ہیں "آندھرا میں مابعد جنگ کی دہائی ہندوؤں میں موجود ذات پات کے نظام کو سیاسی مقاصد کے استعمال کے لیے ایک مثال کی حیثیت سے خصوصی توجہ چاہتی ہے۔ اس زلزلے میں ذات پات نے اتنا بنیادی کردار ادا کیا ہے کہ یہ مطالعہ درحقیقت ہندوستان کے نمائندہ اداروں پر ذات پات کے اثرات کا مطالعہ بن جاتا ہے۔"

میں مشر ہرلین کے مقالے کا ایک مختصر سا خلاصہ پیش کر دوں گا۔ ان کے مطابق آندھرا کے زیادہ تر کیونسٹ لیڈر کانوں کی ذات دکتا سے تعلق رکھتے ہیں "۱۹۳۴ء یعنی جب سے آندھرا میں کیونسٹ پارٹی کی بنیاد پڑی ہے، پارٹی کی قیادت ایک واحد ذیلی ذات دکتا زمینداروں کی اجارہ داری رہی ہے جو کرشنا اور گوداوری کے ڈیلٹا میں بڑے بااثر ہیں۔ آندھرا میں کتاؤں کے بڑھتے ہوئے اخراجات کے پیش نظر یہ حقیقت بڑی اہمیت اختیار کر لیتی ہے۔ جنگ اور بعد

لے 'دی ٹائمز آف انڈیا' یکم اکتوبر ۱۹۵۵ء

لے American Political Science Review (جون ۱۹۵۶ء، ص ۴۰۲-۳۷۸)

مزید دیکھیے ان کی حالیہ کتاب India: The most Dangerous Decades.

شاید شدہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، مدراس ۱۹۶۰ء

لے ایضاً، ص ۳۷۹

جنگ کا زمانہ کتا کسانوں کے لیے بڑی خوش حالی کا زمانہ تھا کیوں کہ وہ ڈیٹا کی تقریباً ۸۰ فی صد زرخیز زمینوں کے مالک تھے۔ اناج اور نقدی فصلوں کی بڑھتی ہوئی قیمتوں نے ان بہت سے کسانوں کو مالدار بنا دیا جو زمینوں کے مالک تھے لیکن کتاؤں کے لیے جو نہایت زرخیز زمینوں کے مالک تھے تو زمین برسنے لگا۔^۱

اگر کتا ذات کے لوگ کیونسٹ پارٹی پر چھلے ہوئے تھے تو مخالف ذات ریڈی کو کانگریس میں اثر دے سونگ حاصل تھا۔ کتا ریڈی مخالفت بڑی پرانی ہے اور ان دونوں کی موجودہ سیاسی مسابقت ”اس تاریخی کشمکش کی جدید شکل ہے جو چودھویں صدی سے شروع ہوئی تھی۔“^۲

”غالباً کتا اور ریڈی دونوں آندھرا کے ابتدائی دور کے حکمرانوں کے یہاں فوجی تھے۔ بعد میں وہ کسان بن گئے، کچھ جاگیردار ہو گئے اور کچھ چھوٹے چھوٹے کسان بن گئے اور آج تک وہ اپنی زمینوں کی کاشت خود کرتے ہیں۔ یہی دونوں ذاتیں آندھرا کے دیہی علاقوں میں پھیلی ہوئی تھیں اور برہمنوں کو ان علاقوں میں کوئی معاشی اقتدار حاصل نہ تھا۔“^۳

یہ دو مشہور ذاتیں آندھرا کے دو علاقوں میں مرکوز ہیں۔ کتا آندھرا کے ڈیٹا میں اور ریڈی آندھرا کے پانچ ریال سیمہ اضلاع میں ڈیٹا کے علاقے کو ایک زمانے میں ”کتا راشٹر“ کہا جاتا تھا اور ریال سیمہ کو ”ریڈی سیمہ“۔ بہر حال دونوں ذاتیں دیہی ہیں۔ جنوبی ہندوستان کے دوسرے حصوں کی طرح آندھرا میں بھی سیاسی شعور پہلے پہل برہمنوں میں پیدا ہوا۔ مراٹھوں کی طرح کتا اور ریڈی کی مذہب میں جڑیں پیوست ہونے کی وجہ سے وہ انگریزی تعلیم حاصل کرنے میں آگے آگے

۱۔ ہیرین، محلہ بالا، ص ۳۸۱

۲۔ ایضاً، ص ۳۸۲

۳۔ ایضاً، ص ۳۹۳

۴۔ ہندوستان میں ایسی مثالیں عام ہیں جہاں کوئی ملاقات کسی ذات کا گڑھ ہوتا ہے۔ لہذا یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اکثر علاقائی مطالبے اپنی اصل شکل میں ذات کے مطالبے ہوتے ہیں۔ پنجابیوں کو وسیع اختیارات دینے سے جو جدید ہندوستانی انتظامیہ کی ایک اہم خصوصیت ہے مقامی طور پر یا اثرات میں یہ زبردست خواہش پیدا ہو گئی کہ وہ اپنی ذات کے لوگوں کے فائدے کے لیے رمدیہ پیہر خرچ کرے اور اپنے اثرات کو کام میں لائے جس سے دوسری اور کم تعداد والی ذاتوں کو نقصان پہنچے گا۔

نہیں رہے۔ ۱۹۰۰ء کے قریب کتاؤں کو یہ احساس پیدا ہوا کہ انگریزی تعلیم کے حصول کے بغیر وہ اپنی حالت بہتر نہیں بنا سکتے۔ چند پڑھے لکھے کتا جنھوں نے سرکاری ملازمت شروع کی انھیں آگے بڑھنے میں خاصی مدد و جہد کرنی پڑی کیوں کہ ان کا کوئی سرپرست نہ تھا اور اس کے ساتھ ساتھ انھیں برہمنوں کے مفاد پرست طبقے کی مخالفت کا سامنا بھی کرنا پڑا تھا۔^۱ ملے تعلیمی ترقی نے ان دونوں ذاتوں کی مخالفت اور مساومت کو بڑھا دیا ہی دیا لیکن دونوں مداس میں جنٹس پارٹی کے ارکان کی حیثیت سے متحد ہو گئیں تاکہ آندھرا سے برہمنوں کو طاقت اور اقتدار کی جگہوں سے ہٹایا جاسکے۔ ۱۹۳۴ء اور دوسری جنگ عظیم کے دوران ریڈی کانگریس پر اور کتا کمیونسٹ پارٹی پر چھا گئے۔ میں یہ بات بتا دوں کہ مسٹر ہرین نے دو ممتاز کسان ذاتوں کی دو مخالف پارٹیوں میں شامل ہونے کی جو وضاحت کی ہے میں اس سے پوری طرح متفق نہیں ہوں اور ان کی دلیلوں کو فیصلہ کن نہیں سمجھتا ہوں۔ ان کے مطابق ڈیٹا کا زرخیز علاقہ (سرکار) جو آندھرا کا گنجان ترین علاقہ ہے اور جس کی آبادی ۹۰۰ سے ۱۲۰۰ افراد فی مربع میل ہے جب کہ آندھرا کے دوسرے علاقوں کی آبادی ۳۱۶ افراد فی مربع میل ہے۔ یہی علاقہ آندھرا کا ذہین ترین علاقہ اور تمام سیاسی بے چینیوں کا مرکز ہے۔ اس علاقے میں سب سے پہلے برہمن کانگریس میں شامل ہوئے اور برہمنوں کی قیادت کو مقامی با اثر ذات کتا کا مقابلہ کرنا پڑا۔^۲ اس کے سوا ڈیٹا کے علاقے کے ہزاروں بے زمین مزدوروں میں ایک عوامی تحریک کے لیے جوش اور مواد موجود تھا جو کسی بھی مارکسی قیادت کے پیچھے ہو سکتا تھا۔^۳ ملے مسٹر ہرین کے مطابق ریڈی جو سیاسی طور پر پس ماندہ علاقے ریال سیما میں رہتے تھے تقریباً جمہوراً کانگریس میں چلے گئے۔

مسٹر ہرین کا یہ بیان ان کے سابقہ بیان سے میل نہیں کھاتا "کتا اور ریڈی دونوں اس غیر برہمن تحریک کے سہارے آگے بڑھے جو سارے جنوبی ہندوستان کو اپنے ساتھ بھالے گئے تھے اور انھوں نے چند روزہ جنٹس پارٹی کی آندھرا شلغ کی بھرپور حمایت کی"۔^۴ ملے یہ بیان ظاہر کرتا ہے کہ سیاسی شعور پیدا ہونے میں دونوں ذاتوں کے درمیان کوئی لمبی مدت حائل نہ رہی۔

۱۔ ہرین محلہ بالا، ص ۳۸۴

۲۔ ایضاً، ص ۳۹۴

۳۔ ایضاً، ص ۳۸۴

ایک زیادہ آسان وضاحت جو کٹاریڈی کی روایتی مخالفت کے پیش نظر زیادہ مناسب بھی ہو سکتی ہے وہ یہ ہے کہ برہمنوں کو آگے بڑھانے کے بعد دونوں ذاتیں متعذر رہ سکیں۔ ایک کیونسٹ پارٹی میں شامل ہو گئی اور دوسری کانگریس میں۔ ان دو مخالف ذاتوں کو اب ایک دوسرے کی مخالفت کرنے کا ایک نیا میدان مل چکا تھا۔

۱۹۴۸ء اور ۱۹۵۱ء کے درمیان آندھرا کی کیونسٹ تحریک نے تشدد کا راستہ اپنا لیا۔ یہ نام نہاد تلنگانہ تحریک تھی جو کیونسٹوں کے گورنر بلاطز پر منظم کی گئی تھی اور جس کا مقصد ساری زمینوں کی دوبارہ تقسیم اور گاؤں میں متوازی حکومتیں قائم کرنا تھا۔ ڈیلٹا کے علاقے میں گاؤں کے جمنڈ اور میدانی آبادی میں تقریباً پورا وارنگل اور ناگٹونڈا ضلع ۱۹۴۸ء سے ۱۹۵۰ء تک کیونسٹوں کے قبضے میں رہا۔ آندھرا اور تلنگانہ کے کیونسٹ لیڈروں نے دوطرف سے حملہ کیا۔ شمال سے تلنگانہ میں اور جنوب سے ڈیلٹا میں۔ ان کی سرگرمیوں کا مرکز چالیس گاؤں پر مشتمل وہ علاقہ تھا جو کرشنا ضلع کے شمال مغرب میں مٹاگا لاجنگل کے پاس واقع تھا۔ کیونسٹوں کے جتنے رات کو گاؤں پر اور دن کو پولیس پر حملے کرتے۔ جب ہندوستانی فوج نے ۱۹۴۸ء میں نظام حیدر آباد کے خلاف پولیس ایکشن کیا تو یہ فوج کیونسٹوں کو مار بھگانے کے لیے وارنگل اور ناگٹونڈا میں ٹھہر گئی۔ یہ فوج ۱۹۵۱ء میں دہل امن وامان بحال کر سکی۔^۱

بہر حال کیونسٹوں کے تشدد کا اثر کتا زمینداروں پر نہیں پڑا اور اس بات کو اس وقت کے کیونسٹ پارٹی آف انڈیا کے جنرل سکریٹری سری بی۔ٹی رندریو نے محسوس کیا۔ انھوں نے کہا کہ آندھرا کیونسٹ پارٹی پر دیہی طبقے کے کسان دانشوروں، امیر اور متوسط طبقے کے کسانوں کے بیٹوں کا غلبہ رہا۔ پارٹی نے متوسط درجے کے کسانوں کی بدلتی ہوئی سیاست پر اپنی سیاسی بنیاد رکھی اور حتیٰ کہ اپنے آپ کو امیروں کی آئیڈیالوجی (نظریہ) سے بھی متاثر ہونے لگا۔^۲

۱۹۵۱ء کے انتخاب میں کتاؤں نے کیونسٹوں کی حمایت کی۔ ”کیونسٹوں اور کتاؤں میں جو بھی سمجھوتا ہوا اسے کتا ذات کے ایک قابل ذکر حصے نے روپے پیسے اور دوسرے کے منہ چھ کتا اُمیدواروں کی حمایت کے لیے استعمال کیا اس کی وجہ سے ڈیلٹا کے علاقے میں کیونسٹوں کو غلط خواہ فائدہ

^۱ ہرین مولایالا، ص ۳۹۰

^۲ ہرین مولایالا، ص ۳۹۱ — کیونسٹ II (جون، جولائی ۱۹۴۹) سے اقتباس۔

پہنچا۔ کتاوٹ بٹا لیکن کتاؤں کی حمایت کی وجہ سے ڈیلٹا کے ۲۵ عام چناؤ معلقوں میں سے ۱۴ معلقوں میں کمیونسٹ امیدوار کامیاب ہوئے۔^۱

مشر ہرلین کا کہنا ہے کہ بہت سے معلقوں میں طاقتور کتا مددگاروں نے کمیونسٹ امیدواروں کی زیادہ فیصلہ کن مدد کی یعنی انھیں کتاؤں کی سطح کے اقتدار سے ہم آہنگ کرایا۔ کتاؤں کا اثر ڈیلٹا کے علاقے میں تقریباً ایک جیسا ہے، اس کی وجہ سے ڈیلٹا کے ان معلقوں میں بھی جہاں غیر کتا کمیونسٹ امیدوار کامیاب ہوئے تھے انھیں بھی غالباً کتاؤں کی مدد حاصل تھی۔

۱۹۵۵ء کے انتخابات میں کانگریس نے اپنے ایک قابل ترین منتظم سری ایس۔ کے۔ پائل کو بھیجا تاکہ وہ کانگریس پارٹی کو اس طرح منظم کریں کہ کمیونسٹوں کو شکست دی جاسکے۔ کانگریس نے اپنے اندرونی اختلافات ختم کر لیے۔ لہذا ۱۹۵۱ء کے مقابلے میں کانگریس کے ووٹ کم سے کم بٹے۔ کانگریس نے کتاؤں کے ممتاز اور قابل ترین لیڈر پروفیسر این۔ جی۔ رنگا کی حمایت حاصل کی اور ان کی حمایت کمیونسٹ امیدواروں کی ہار کی اہم ترین وجہ بن گئی۔ سری پائل نے دوسری ذات کے مقابلے میں اسی ذات کا امیدوار کھڑا کیا اور اس طرح کمیونسٹ امیدواروں کو اپنے کانگریسی حریفوں کے مقابلے میں ذات کا فائدہ حاصل نہ ہو سکا۔ آخر میں کمیونسٹوں کے خلاف زوردار پراپیگنڈہ کیا گیا جس کی وجہ سے کتاؤں کے ووٹ تقسیم ہو گئے اور کمیونسٹوں کو ان کا سارا ووٹ نہ مل سکا۔ کمیونسٹ اخباروں نے اس بات کی زبردست شکایت کی کہ جاندار کھنے والا طبقہ ان کے خلاف متحد ہو گیا ہے۔ اپنی طرف سے سری رنگا نے دکھا دیا کہ وہ اپنی ذات والوں کے فائدے کے لیے کانگریس کے اندر زبردست سودے بازی کر سکتے ہیں۔

نئی آندھرا ریاست میں مختلف طاقتور گروہوں کا رویہ کیا ہوگا؟ — ۲۵ اگست ۱۹۵۶ء کے 'ٹائمز آف انڈیا' نے خبر دی ہے کہ آندھرا پردیش کی کانگریس لیجسلیٹیو پارٹی (Legislative) کی قیادت کے لیے دو گروہوں میں رشتہ کشی ہو رہی ہے۔ ایک گروپ اس وقت کے وزیر اعلیٰ سری بی۔ گوپال ریڈی کی اور دوسرا گروہ اس وقت کے نائب وزیر اعلیٰ سری این۔ سنجیواریڈی کی حمایت کر رہا ہے۔ اس مقابلے میں 'تلیگا' ذات (جس کے ۲۲ ممبر ودھان سبھا میں ہیں) کے اس فیصلے نے کہ وہ سری گوپال ریڈی کی حمایت کریں گے ان کی کامیابی کے امکانات کو بڑھا دیا ہے۔ سری

این۔ جی۔ رنگا کے پیروؤں نے بھی سری گوبال ریڈی کی حمایت کا فیصلہ کر لیا ہے۔ ہر جہن اکھی یہ سوچ رہے ہیں کہ وہ کس کی حمایت کریں لیکن اس کا قوی امکان ہے کہ ان کے ووٹ اسی کو ملیں گے جو انھیں زیادہ سے زیادہ مراعات دے گا۔ تلنگانہ کے سیاسی رہنما ریڈی ہیں جو 'ریال سیم' کے ریڈی ذات والوں سے مختلف ہیں۔ تلنگانہ کے برہمن ان کے مقامی حریف ہیں۔

نئے آندھرا میں پیچیدہ قسم کے سیاسی گٹھ جوڑوں اور مسابقتوں کے پیدا ہونے کا امکان ہے۔ مشر ہرین لکھتے ہیں "تلنگانہ میں ریڈی، برہمن اور آندھرا میں گتا، ریڈی حریف پہلے ہی سے سرحدوں کے پرے ایک دوسرے سے ربط و تعلق پیدا کرنے کے لیے کوشاں ہیں۔ تلنگانہ کا کمیونسٹ پارٹی میں چونکہ متعدد ذاتیں شامل ہیں اس لیے مسئلہ اور پیچیدہ ہو گیا ہے۔ رومی نرائر ریڈی اور ایک برہمن ڈی۔ وی۔ رائے مخالف گروہوں کے رہنما ہیں۔ کس طرح یہ حریف ٹیٹا ملا تے کے کمیونسٹ لیڈروں کے مقابلے میں نئے مشترکہ تعلقات میں مطابقت پیدا کر سکیں گے؟" (ص ۴۴) یہ بات قابل افسوس ہے کہ مشر ہرین نے آندھرا کے الیکشن کا جو تجزیہ کیا ہے ملک کے دوسرے حصوں کے لیے اس قسم کے تجزیے دستیاب نہیں ہیں۔ لیکن ۵۲-۱۹۵۱ کے انتخابات میں کون سے عناصر کارفرما ہوئے اس کا کچھ اندازہ اخبارات کی رپورٹوں سے لگایا جاسکتا ہے۔ یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب ہو گا کہ یہ عام خیال ہے کہ مدراس میں کانگریس پارٹی تعلیم اور سرکاری ملازمتوں میں ترقی کے معاملے میں ایسی پالیسی پر عمل پیرا ہے جسے 'دراؤڈ کانگرم' پارٹی کی حمایت حاصل ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے حقیقت یہ ہے کہ مدراس میں کانگریس پارٹی کی کامیابی کی ایک وجہ یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ وہ ایک ایسی پالیسی پر عامل ہے جس کی وجہ سے کسی غیر برہمن پارٹی کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ 'نیشنل سین' (National Scene) (قومی حالات) کے عنوان سے 'ڈارم' (Darem) نے "ڈائمنڈ آف انڈیا" میں لکھا ہے: "اس بات سے انکار کرنا فضول ہے کہ تامل ناڈو میں عوام کا ایک بڑا طبقہ (جس کا مطلب غیر برہمنوں کی اکثریت ہے) 'کانگرم' کے نظریات سے ہمدردی رکھتا ہے۔ بلاشبہ مدراس کے حالیہ وزیر اعلیٰ (سری کے کامراج) اسمبلی میں اپنی کامیابی کے لیے 'کانگرم' (پارٹی) کی حمایت کے رہن مقت ہیں۔ یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ کانگریس کی اکثریت کانگرم کی سرگرم حمایت کرتی ہے۔"

انتخابات کے دوران ہندوستانی کمیونسٹ پارٹی نے "ان اُمیدواروں اور پارٹیوں کی جو ایک سماجی بنیاد رکھتے ہوں" کی حمایت کرنے کی اپنی پالیسی کے پیش نظر دراوڑ کانگم پارٹی کے اُمیدواروں کی حمایت کی۔ کمیونسٹوں نے یہ دلیل دی کہ حالانکہ کانگم بنیادی طور سے ایک ایسی جماعت ہے جو برہمنوں کو حاصل شدہ مراعات کی مخالفت میں پس ماندہ فیروہمنوں کی بغاوت کے روپ میں وجود میں آئی ہے لیکن اس کی معاشی اور سماجی بنیاد ہے اور اس کا (Leftist) نصب العین ہے۔^۱

اس رپورٹ میں اخبار کے نام نگار نے لکھا ہے کہ مدراس میں سیڈولڈ کاسٹ فیڈریشن اور ہریمن جوئے زمین مزدوروں اور غریب طبقوں پر مشتمل ہیں ہزاروں کی تعداد میں انتخاب پسند یساریت کی طرف مائل ہیں۔ غریب کرسمین بھی جن میں زیادہ وہ ہریمن شامل ہیں جنہوں نے اپنا مذہب بدل لیا ہے کمیونسٹوں کی حمایت کر رہے ہیں حالانکہ ان پر چچ (کلیسا) کے اثرات بھی ہیں جو "مینیت" (Rightist) (دائیں بازو) کی طرف ہے۔

نارتھ آرکٹ، ساؤتھ آرکٹ، سلیم اور چھنگلاپٹ کے چار اضلاع میں دونا کولا چھتری ایک با اثر ذات ہے جو چھوٹے موٹے زمین داروں اور کاشت کاروں پر مشتمل ہے۔ ۱۹۳۲ء میں اس ذات نے اپنے آپ کو منظم کیا تاکہ اپنے مفاد کے لیے دباؤ ڈال سکیں لیکن انتخابات سے فوراً پہلے یہ پارٹی دو گروہوں میں بٹ گئی اور ایک گروہ "ٹوائس پارٹی" (Toilers Party) اور دوسرا "کامن ویلتھ پارٹی" (Common Wealth Party) کہلایا۔ اول الذکر میں دائیں بازو کے رجحانات تھے اور یہ جماعت ساؤتھ آرکٹ اور سلیم میں سرگرم تھی۔ موخر الذکر کا کوئی خاص پروگرام نہیں تھا۔

انتخابات میں کسان مزدور پارٹی اور دائیں بازو کے محاذ (فرنٹ) دونوں نے ٹوائس پارٹی کی حمایت کی۔ "ٹائمز آف انڈیا" (۲ جنوری ۱۹۵۲ء) کا نامہ نگار لکھتا ہے "انتخابات نے ذات پات کے احساسات کو حیرت انگیز حد تک ابھار دیا ہے۔"

میں اور مدراس میں دراوڑ کانگم تحریک کا ذکر چکا ہوں۔ جون ۱۹۵۲ء میں کسی تاریخ کو کانگم کے بانی سری اسی۔ وی۔ راماسوامی نیکر نے ایک خود مختار دراوڑستان کے قیام کا۔

^۱ "ٹائمز آف انڈیا" ۲ جنوری ۱۹۵۲ء

نصب العین ترک کر دیا جو جنوبی ہند کی دراوڑ زبانیں بولنے والی چار ریاستوں تامل ناڈو، کیرالا، کرناٹک اور آندھرا پراشٹر تھا۔ اب انھوں نے صرف آزاد تامل ناڈو کے حق میں آواز بلند کی ہے جو اس بات کا اعتراف ہے کہ یہ مطالبہ تامل بولنے والے علاقوں کے سوا دوسرے علاقوں میں مقبول نہیں تھا لیکن دراوڑ کا زلم کی ایک شاخ 'دراوڑ منتر کا زلم' نے دراوڑستان کی تشکیل کا مطالبہ ترک نہیں کیا ہے۔^۱ مئی ۱۹۵۶ء کے تیسرے ہفتے میں تہجی میں ڈی۔ ایم۔ کے کی ایک کانفرنس ہوئی تھی جس میں دھشن پردیش کی بجائے دراوڑستان کی تجویز منظور کی گئی تھی۔^۲ دھشن پردیش سے الگ دراوڑستان کے قیام کا مطالبہ دراصل ایک خود مختار اور آزاد ریاست کے قیام کا مطالبہ ہے۔ دھشن پردیش کے مبلغین جس کے سربراہ سی۔ راگھوپال آچاری اور تامل ریاست کے مؤرخین ہیں۔ اس میں ان میں زبردست بحث چھڑی ہوئی ہے لیکن ہمیں اس میں الجھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس بات کا ذکر کر دینا مناسب ہو گا کہ ایک حالیہ تقریر میں سی۔ راگھوپال آچاری نے ڈی۔ کے (DK) اور ڈی۔ ایم۔ کے (DMK) دونوں پر یہ الزام لگایا ہے کہ دونوں نسلی قیاس آرائیوں اور بے بنیاد اور غیر ثابت شدہ تاریخی نزاعوں کی بنیاد پر کھلم کھلا نفرت کا پرچار کر رہے ہیں۔ نفرت کے یہ پرچارک دعویٰ کرتے ہیں کہ دراوڑی بڑے مضبوط اور طاقت ور تھے اور جن آریوں نے انھیں مغلوب کیا وہ آج کے برہمنوں کے آباؤ اجداد تھے۔ یہ نظریہ تھوڑی دیر کی بحث و تحمیس کے لائق بھی نہیں ہے۔^۳ پھر وہ سوال کرتے ہیں "کیا یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ نفرت کا یہ پرچار برسر اقتدار لوگوں کی کسی مزاحمت اور روک ٹوک کے بغیر جاری ہے؟"

میسور میں بھی ذات پات کا اثر موجود ہے۔ آندھرا کی طرح یہاں بھی کانگریس پارٹی پر دو بڑی کسان ذاتوں 'لنگایت' اور 'اوکا لینگا' کو غلبہ حاصل ہے۔ لنگایت اور اوکا لینگا کی حریفانہ کشمکش ہر مسئلے پر اثر انداز ہے خواہ وہ سرکاری عہدوں پر تقرر کا سوال ہو یا کالجوں میں نشستوں کے تعین کا یا لوکل اداروں اور مجالس قانون ساز کے لیے انتخاب کا۔

جدید میسور میں ذات پات کے اثرات کس طرح کام کر رہے ہیں اس کا تفصیلی ذکر کچھ دن

^۱ اب اس پارٹی نے بھی ایک آزاد اور علیحدہ 'دراوڑستان' کے قیام کا مطالبہ ترک کر دیا ہے۔
(مترجم)

پہلے اکانومک ویکلی، میں شایع ہو چکا ہے۔ میسور کے اوکالیگا اس دوسرے میں مبتلا ہیں کہ کنڈوبولنے والوں کے ایک بڑے صوبے میں جو میسور، کورگ، جنوبی کنارا، مدراس کے کنڈوبولنے والے علاقے، حیدر آباد اور ممبئی پر مشتمل ہوگا، لنگائیت ان پر حاوی ہو جائیں گے۔ اس لیے وہ چاہتے تھے کہ میسور ایک الگ ریاست کی حیثیت سے باقی رہے۔ ریاستوں کی تنظیم نو سے متعلق کمیشن (State Reorganisation Commission) کی اس سفارش کے بعد بھی کہ تمام کنڈوبولنے والے علاقے، جس میں میسور بھی شامل ہو، پر مشتمل ایک ریاست بنادی جائے وہ اپنے مطالبے پر اٹھے رہے۔ ریاستوں کی تنظیم نو سے متعلق کمیشن کی تجاویز کو سری ہنومتھیا کی حمایت حاصل ہو جانے کے بعد حالات کا رخ بدلا۔ ایک علیحدہ میسور ریاست کی حمایت کرنے والوں نے بھی دکھشن پردیش کے قیام کا خیر مقدم کیا کیوں کہ ایک واحد کنڈوبولنے والے علاقے کے مقابلے میں دکھشن پردیش میں کسی واحد گروہ کو بالادستی حاصل نہ ہوگی۔

جدید ہندوستان کے تضادات میں سے ایک تضاد یہ بھی ہے کہ ایک طرف چھوٹی ریاست کے قیام سے عوام کا حکومت کے ساتھ گہرا واسطہ قائم ہوتا ہے تو دوسری طرف غالب ذات کی چیرہ دستیوں کے امکانات بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ ہندوستان میں عوام کے ہاتھوں میں اقتدار کی منتقلی ذات پات کی وجہ سے خاصی پیچیدہ ہو گئی ہے۔

ریاستی تنظیم نو کمیشن کے ارکان اوکالیگاؤں کے خدشات سے پوری طرح باخبر تھے۔ اس کا اظہار ان کی رپورٹ سے ہوتا ہے۔ ”یہ بتایا گیا ہے کہ ایک کے مقابلے میں دو ریاست کے قیام کا مطالبہ سیاسی یا مذہبی خدشات یا دونوں کی وجہ سے کیا جا رہا ہے۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ اس وقت میسور سے باہر کنڈوبولنے والے علاقے کی آبادی میں لنگائیت یا ’ویرا سیدوا‘ ذات کے لوگ ۳۵ سے ۴۰ فی صد ہیں۔ کناڈیگا کا ایک اہم حصہ جو ’وٹالیگا‘ کہلاتا ہے، میسور کی آبادی کا ۲۹ فی صد سے کچھ زائد ہے۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ متحدہ کرناٹک میں لنگائیت ۲۰ فی صد سے کچھ زائد ہیں۔ وٹالیگا ۱۳ سے ۱۴ فی صد اور ہر جنجن ۱۷ سے ۱۸ فی صد ہیں۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ کسی فرقے کو بالادستی حاصل نہیں ہوگی اور یہ کہ کوئی بھی فرقہ (ذات) اقلیت بن جائے گا، اگر

لے دیکھیے، Profile of a Southern Man - Mysore Economic Weekly،

Vol. VIII No. 29 (July, 1956) Pp. 859-65. See also No. 32

Pp 43 and No. 30, Pp. 1005-6

تمام دوسرے فرقے (ذاتیوں) متحد ہو جائیں گے، ریاست میں فرقہ وارانہ تناسب کے یہ اندازے بالکل درست نہیں کہے جاسکتے کیوں کہ جو اعداد و شمار پیش کیے گئے ہیں ان میں بہت اختلاف ہے۔ اس سے بہر حال مسئلے کی نوعیت کا اندازہ ہوتا ہے۔^۱

سری ہنو منتھیا نے ایک واحد کنٹر ریاست کے قیام کی جو وکالت کی اس کی وجہ سے انھیں میسور کی وزارت اعلیٰ کے عہدے سے ہاتھ دھونا پڑا۔ ان کی اس حمایت کو اوکالیگا کے مفاد کے منافی سمجھا گیا۔ ایک نئی ریاست کے قیام کے امکانات پیدا ہوجانے کی وجہ سے اوکالیگا اور لنگایت کے تعلقات میں تلخی پیدا ہو گئی۔ اس کا امکان ہے کہ نئے میسور میں دونوں ذاتوں میں براہ راست کش مکش ہونے کے ساتھ ساتھ علاقائی تنازعے بھی پیدا ہوں۔ اگر سارے ہندوستان میں نہیں تو دندھیا، کے جنوب کے ہندوستان میں علاقہ پرستی کا زور رہے گا۔ انڈین یونین میں بڑی بڑی ریاستیں قائم کی گئی ہیں۔ اس کا ناگزیر نتیجہ علاقہ پرستی ہی ہے۔ علاقہ پرستی زبان پرستی کی دین ہے اور ذات پات کے احساسات دونوں ہی صورتوں میں خوب فروغ پاتے ہیں۔

جدید میسور کی ایک دوسری خصوصیت سرکاری عہدوں پر تقرر کے لیے اور میڈیکل اور انجینئرنگ کالجوں وغیرہ میں داخلے کے لیے ذات پات کا تسلیم کیا جانا ہے۔ برہمن پانچ سرکاری نوکریوں میں سے صرف ایک کے لیے درخواست دے سکتے ہیں، اور میڈیکل اور انجینئرنگ کالجوں کی صرف ۳۰ فی صد نشستیں قابلیت کے معیار پر مبنی جاتی ہیں (آندھرا میں حالات اور بھی بدتر ہیں۔ برہمن سات سرکاری نوکریوں میں صرف ایک کے لیے درخواست دینے کے مجاز ہیں اور کالجوں میں عام مقابلے کی بنیاد پر بھری جانے والی نشستوں کی تعداد صرف ۲۰ فی صد ہے)۔ اس سلسلے میں دستور کی دفعہ ۲۹ (۲) کا حوالہ دیا جاسکتا ہے جس میں ضمانت دی گئی ہے کہ ”کسی شہری کو ریاست کی طرف سے چلائے گئے یا ریاستی خزانے سے امداد پلنے والے ادارے میں مذہب، نسل، ذات، زبان یا ان میں کسی ایک کی بنیاد پر داخلہ دینے سے انکار نہیں جائے گا۔“ لیکن ۱۹۵۱ء میں اس دفعہ میں ترمیم کی گئی تھی تاکہ ذات پات کی بنیاد پر اسکول اور کالجوں میں نشستوں

۱۔ ’ریاستی تنظیم نو کمیشن کی رپورٹ‘، باب ۴، ص ۹۱، پیرا ۳۲۴، ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کے مطابق جو علاقے

کرناٹک کی ریاست میں شامل کیے جانے والے تھے ان میں لنگایت، اوکالیگا اور پھنوں کی آبادی ترقیب وار ۱۸، ۱۱

اور ۱۳ فی صد تھی۔

کی تخصیص کی جاسکے۔ دستور کا پہلا ترمیمی ایکٹ ۱۹۵۱ء میں پاس کیا گیا اور دستور کی دفعہ ۱۵ میں یہ حصہ جوڑا گیا۔ (۴) اس دفعہ یا دفعہ ۲۹ کی ذیلی دفعہ (۲) میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کی وجہ سے ریاست کو سماجی یا معاشی لحاظ سے شہریوں کے کسی پس ماندہ طبقے یا اچھوتوں اور ہر بھجوں کی ترقی کے لیے کوئی خاص انتظام کرنے میں کوئی رکاوٹ یا مجبوری نہیں ہوگی۔

یہ ترمیمی ایکٹ ایک مقدمے کی وجہ سے پاس کیا گیا جو چمپا کم ڈورائے راجن بنام ریاست مدراس تھا۔ ایک برہمن لڑکی مس ڈورائے راجن کو مدراس کے ایک کالج میں داخلہ دینے سے انکار کر دیا گیا اور اس نے ایک رٹ (درخواست) ہائی کورٹ میں داخل کر دی۔ مدراس ہائی کورٹ نے فیصلہ کیا کہ حکومت کا فرقہ وارانہ حکم نامہ (Communal Government Order) جس کی بنیاد پر داخلے سے انکار کیا گیا تھا دستور کے منافی ہے۔ حکومت مدراس نے سپریم کورٹ میں اپیل کی جس نے ہائی کورٹ کے فیصلے کو بحال رکھا۔ سپریم کورٹ کے ججوں نے فیصلے میں لکھا کہ حکومت مدراس کے حکم نامے میں کالجوں میں داخلے کے سلسلے میں جو درجہ بندی کی گئی ہے وہ مذہب، نسل اور ذات کی بنیاد پر ہے۔ اس لیے دستور کے منافی ہے اور دستور کی دفعہ ۲۹ (۲) میں شہریوں کو جو بنیادی حقوق دیے گئے ہیں ان کی خلاف ورزی ہے اور اس طرح دستور کی دفعہ ۱۳ کے تحت کالعدم ہے۔ سپریم کورٹ کے اس فیصلے کے پیش نظر متذکرہ بالا ترمیمی قانون منظور کیا گیا۔ جنوبی ہندوستان کے مغربی ساحل پر واقع کیرالا، ملیالم بولنے والا علاقہ۔ جنوبی ہندوستان کے بقیہ حصوں سے بعض اہم معاملوں میں مختلف ہے۔ مثلاً ریاست میں ٹری اور با اثر عیسائی آبادی رہتی ہے اور شمالی حصے میں مسلمانوں کا ایک مربوط گروہ آباد ہے۔ کرا کے نمبودری جو برہمنوں میں برہمن کچھ جاسکتے ہیں، نے اس حد تک مغربی تعلیم کو نہیں اپنایا تھا جس حد تک مشرقی اور جنوبی حصے کے برہمنوں نے اپنایا تھا۔

ہندوستان میں تعلیم، انتظامیہ اور سیاست میں 'نائر' ذات کو بالادستی حاصل ہے۔ 'ازہاون' یا 'تین' (Tiyyan) ایک 'پس ماندہ' ذات ہے جن کا قدیم پیشہ تاڑی نکالنا اور بیچنا ہے۔ ان لوگوں نے اپنے قابل احترام قائد مرحوم سری نائن گرو کی رہنمائی میں سنسکرت تہذیب کو اپنایا ہے۔ ہندوؤں میں کچھ حد تک نائر اور ازہاون ذاتوں میں کشمکش پائی جاتی ہے۔ کیرالا سے ہمیں یہ سبق ملتا ہے کہ برہمنوں کی مخالفت اس وجہ سے نہیں کی جاتی کہ مذہبی لحاظ سے انھیں بہتر پوزیشن حاصل ہے بلکہ اس لیے کی جاتی ہے کہ وہ سیاسی اور معاشی میدانوں

میں غلبہ اور اقتدار رکھتے ہیں۔

۱۹۵۱ء کے انتخابات میں ٹراونکور کوچین میں اصل کش کش ہندوؤں اور عیسائیوں کے درمیان ہوئی، الیکشن کے ایک سال پہلے سے ہی ڈیموکریٹک کانگریس (پارٹی) نے مسلسل اور زبردست پروپیگنڈا کیا کہ انڈین نیشنل کانگریس پر عیسائیوں کا غلبہ ہے۔ اس کی وجہ سے چند ناگزیر اور انڈون نیشنل کانگریس سے الگ ہوئے۔ پھر اچانک نیشنل کانگریس اور ڈیموکریٹک کانگریس میں انتخابی اتحاد ہو گیا جس کی وجہ سے اول الذکر کے بہت سے پیروکار الجھن میں پڑ گئے، بہت سے انڈون بائیں بازو کی طرف بڑھ گئے۔ عیسائیوں کے ووٹ نیشنل کانگریس کو نہیں ملے کیونکہ ریاستی حکومت اسکولوں کی تعلیم پر کنٹرول حاصل کرنا چاہتی تھی اور اسکول زیادہ تر عیسائی مشنریوں کے تھے۔ کلیسا نے ریاست کے اس اقدام کی مزاحمت کی اور حکومت ہند نے ریاستی حکومت کے فیصلے کو نفاذ میں آنے سے روک رکھا۔ پادریوں اور کیتھولک کانگریس نے کانگریس امیدواروں کے مقابلے میں آزاد کیتھولک امیدواروں کی حمایت کی۔ تریپجور کے آزاد کیتھولک امیدواروں نے اپنے آپ کو کوچین پارٹی کے نام سے موسوم کیا۔ جب ہندوؤں نے دیکھا کہ پادری کیتھولک امیدواروں کی حمایت کر رہے ہیں تو انھوں نے کانگریس کے کیتھولک امیدواروں کی بجائے آزاد ہندوؤں اور بائیں بازو کے امیدواروں کی حمایت شروع کر دی۔ اس طرح کانگریس ووٹ بٹ گیا۔ اسمبلی کے لیے جو گیارہ آزاد امیدوار منتخب ہوئے ان میں سے پانچ تریپجور کے تھے۔

۲۷ اگست ۱۹۵۶ء کے 'ٹائمز آف انڈیا' میں ان عوامل کا بڑا اچھا تجزیہ کیا گیا ہے جو ریاست ٹراونکور کوچین کے قیام کے وقت سے بروئے کار تھے :

”بہت زمانے سے ٹراونکور اور کوچین دو الگ الگ دیسی ریاستیں تھیں جن پر دو خاندانوں کی حکومت تھی اور ان کے مشیر کار دیوان، کہلاتے تھے۔ اس زمانے میں مراعات دینا گناہ نہیں تھا۔ کم از کم راجہ کے من مانی کے حق کو تسلیم کیا جاتا تھا۔ مراعات کی تقسیم کی بہترین جگہ بڑھتا ہوا انتظامی شعبہ تھا۔

جب ایک فرد واحد کی بجائے عوامی حکومت قائم ہوئی تو پُرانا انتظامی ڈھانچہ جوں کا توں قائم رہا۔ اس ڈھانچے کی اکائیوں میں اور عناصر ترکیبی میں کوئی شدید گڑبڑ نہیں پیدا

ہوئی۔۔۔۔۔ بلکہ وزیروں کے ذریعے حکومت کے بعض نکتہ چیں قویہ کہتے ہیں کہ نمائندہ حکومت کے ابتدائی عروج اور عارضی زوال کی مدت میں نوکر شاہی کو جانب داری برتنے یا مراعات بانٹنے کے زیادہ مواقع حاصل رہے۔

”عوام“ اخبارات اور عوامی نمائندے سبھی حکومت کے ملازموں کو کسی ایک یا دوسری ذات سے منسلک کرتے تھے اور ان ہی بنیادوں پر ان کا تعین اور تخصیص کرتے تھے۔ کلرکوں اور پولیس کے سب انسپکٹروں کا تقرریا ترقی پہلے صفحے کی خبریں بن جاتی تھیں اور کابینہ کی میٹنگ کے ایجنڈے میں جگہ پاتی تھیں۔ سرکاری اہل کاروں کی ناکامی یا ان کی دولت مندی کو اس ذات کی ناکامی یا دولت مندی تصور کیا جاتا تھا جن سے ان کا تعلق ہوتا تھا۔ لہذا سرکاری اہلکار جنھیں بڑی مراعات اور فائدے حاصل تھے ایسے سرپرستوں کو تلاش کرنے لگے جو ان کے سرپرہاتھ رکھیں اور انھیں عوامی رہنماؤں میں ایسے لوگ اور حمایتی مل گئے جو ہر طرح ان کی امداد پر آمادہ تھے۔

اس چھوٹے سے اور مربوط علاقے میں ہر شخص ایک دوسرے کو جانتا ہے۔ خاندانی تعلقات اور فرقہ دارانہ پارٹی دونوں کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ ذاتی خیال و لحاظ اور احسان مندی کا جذبہ کارکردگی اور آزادانہ فیصلے پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ہر طرف جو دھچکایا ہوا ہے۔ یہ تصویر ذمہ دار افسروں نے ریاستی ملازموں کی حالیہ صورت حال کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے پیش کی ہے۔

”اس بند جوڑ میں صدر جمہوریہ ہند کے مقرر کردہ ایجنٹ مشرینی۔ ایس۔ راؤ بہہ کر آگئے ہیں، انھوں نے مرض کی تشخیص کر لی ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ چونکہ وہ ریاست کے باہر کے آدمی ہیں اس لیے اس سلسلے میں وہ کچھ کر سکتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ترقی دینے کے لیے محض سینئر ہونا کافی نہیں سمجھا جائے گا۔ انتظامیہ کی کُنجی کارکردگی ہونی چاہیے۔“

مجھے یہ کہنے کی اجازت دی جائے کہ شمالی ہندوستان میں طاقتور برہمن گروہوں کی عدم موجودگی برہمن مخالف تحریکوں کے شروع نہ ہونے کی وجہ سے ہو سکتی ہے اور اس وجہ سے عام طور سے لوگوں کو یہ احساس پیدا ہو گیا ہے کہ ذات پات کے اثرات و ندھیا کے دھن میں زیادہ ہیں۔

بہر حال ایسے اشارے مل رہے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ شمالی ہندوستان میں بھی ذات پات کا خیال زور پکڑ رہا ہے لیکن شمالی ہندوستان میں ذات پات کی کشمکش اتنی سخت ہوگی یا

نہیں ہوگی جتنی کہ جنوبی ہندوستان میں ہے یہ تو وقت بتائے گا۔

۱۹۵۱ء کے انتخابات کے زمانے میں بہار کانگریس کے اندر فاطات کی بنیاد پر سخت کش مکش ہوئی۔ تین بڑی ذاتیں یہ تھیں: راجپوت (جس کے رہنما اس وقت کے وزیر خوراً اور فزانہ انوگرہ نرائن سنہا تھے)، ’بھومیہار‘ (جس کے سربراہ خود وزیر اعلیٰ ڈاکٹر سری کرشن سنہا تھے) اور ’کاستھ‘ (جس کے قائد کرشن بلبھ سنہا تھے وزیر بحاصل اور آب کاری تھے)۔

’مائٹز آف انڈیا‘ کی ایک رپورٹ (۳ جنوری ۱۹۵۲ء) کے مطابق بہت سے کانگریسی چوری چھپے اور بعض کھلم کھلا آزاد امیدواروں کی حمایت کر رہے ہیں اور غیر مطمئن اور ناراض کانگریسی پارٹی کے نامزد امیدواروں کے خلاف کھڑے ہو رہے ہیں۔ مختصر یہ کہ راجپوت راجپوت امیدواروں کی اور بھومیہار بھومیہار امیدواروں کی حمایت کر رہے ہیں اور اکثر صورتوں میں پارٹی کے احکام کی خلاف ورزی کر رہے ہیں۔ کاستھ دیگر دلوں میں بیٹے ہوئے ہیں جن میں سے ایک انوگرہ نرائن سنہا کی حمایت کر رہا ہے۔ الیکشن میں کانگریس خود ذات فاطات سے فائدہ اٹھا رہی ہے۔ راج کمار امرت کور سے قبائلی علاقوں کا دورہ کر آیا گیا تاکہ قبائلی جن کی اکثریت عیسائی ہے ایک عیسیدہ قبائلی ریاست جھاڑکھنڈ کے قیام کے مطالبے سے باز آجائیں۔ جھاڑکھنڈ پارٹی کے لیڈر سری جے پال سنگھ جو خود ایک قبائلی عیسائی ہیں چاہتے ہیں کہ بہار، مدھیہ پردیش اور اڑیسہ کے قبائلی علاقوں کو کاٹ کر ایک نئی ریاست بنادی جائے۔

۱۹۵۱ء میں یو۔ پی میں ایک تنظیم موجود تھی جس کا نام ’سوشل سنگھ‘ تھا۔ تنظیم نئی ذاتوں پر مشتمل تھی جس کا مقصد ان ذاتوں کے حالات بہتر بنانا تھا۔ یہ اس بات کا ایک اشارہ ہے کہ یو۔ پی میں ذات فاطات کے احساسات بڑھ رہے ہیں۔ مستقبل قریب میں سیاسی اقتدار کے لیے راجپوتوں اور چاروں کی کش مکش بڑھ جائے گی۔ دیہاتی علاقوں میں راجپوت جواب تک ایک الگ تھلک گروہ تھے، آج کل اس بات پر آمادہ نظر آتے ہیں کہ خواہش مند گروہوں کو راجپوتوں جیسی حیثیت دے دی جائے تاکہ آئندہ انتخابات تک وہ اپنی پوزیشن مضبوط بنالیں۔ شمالی ہندوستان میں خاتمہ زمین داری کا ایک اتفاقی نتیجہ یہ بھی نکلا ہے کہ یو۔ پی اور مدھیہ پردیش کے بعض علاقوں میں ڈکیتیاں شروع ہو گئیں۔ یو۔ پی کے ڈاکوؤں کے گروہوں

میں تقریباً صرت 'ٹھاکر ملا' اور 'گوجر' ذات کے لوگ شامل کیے گئے۔ اس ذات کے لوگ ان مجرموں کی جہاں کہیں وہ جاتے تھے موٹر طریقے سے حفاظت کرتے تھے۔ متاثرہ علاقوں میں دسمبر ۱۹۵۲ء اور جنوری ۱۹۵۳ء کے درمیان حکومت یو۔ پی نے پولیس متعین کی۔ اس طرح مدھیہ بھارت میں راجپوت، ٹھاکر اور گوجر آزادی کے بعد زرعی اصلاحات سے بری طرح متاثر ہوئے تھے، ذہنی کرنے لگے۔^۱

۱۹۵۲ء کے آخری نصف حصے میں مدھیہ بھارت کے بھنڈا اور مورینہ اضلاع میں ڈاکوؤں نے اکثر ہر-بھمنوں کو لوٹ مار اور قتل اور آتش زنی کا نشانہ بنایا۔ یہ حملے اخبار کے نامہ نگار کے مطابق ایک طرح کی طبقاتی جنگ ہیں جو زمین داروں نے (جن کو فاحشہ زمین داری سے نقصان پہنچا ہے) 'عوام' (ہر-بھمنوں) کے خلاف پھیر رکھی ہے۔^۲

پنجاب میں نزاع دو ذاتوں کے درمیان نہیں بلکہ ذاتوں کے دو نظام ہندو اور سکھ کے درمیان ہے۔ ہندو سکھ کش مکش نے لسانی جھگڑے کا روپ دھار لیا حالانکہ "پنجاب میں ہندی اور پنجابی دونوں زبانیں بولی جاتی ہیں جو ایک دوسرے سے بے حد قریب ہیں اور ریاست کے سب لوگ انھیں بخوبی سمجھتے ہیں۔" "پنجاب میں زبان کا مسئلہ دراصل رسم الخط کا مسئلہ ہے۔" سکھ سکھ کو مکھی رسم الخط چاہتے تھے اور ہندو دیوناگری۔ ریاستی تنظیم نوکیشن نے سکھوں کے مطالبے پنجابی بولنے والوں کے لیے ایک الگ ریاست کے قیام اور ہندوؤں کے مہا پنجاب کے مطالبے دونوں کو ٹھکرا دیا۔

نوکیشن نے تجویز پیش کی کہ ایک نیا پنجاب تشکیل کیا جائے جس میں پنجاب میں واقع تمام دیہی ریاستیں (حصار ضلع کی ذیلی تحصیل لوہارو کے سوا) پیپسو اور ہما چل شامل ہوں۔ نوکیشن نے سکھ اور ہندو فرقہ پرستوں کی مذمت کی اور ایک مصالحتی پلان کی حمایت کی: "جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ ریاست پنجاب کو بڑا بنا دینے سے موجودہ فرقہ دارانہ توازن بگڑ جائے گا اور اس سے ناخوشگوار نتائج برآمد ہوں گے، تو ہم اس علاقے کے بارے میں جو تجویز پیش کر رہے ہیں

۱۔ 'مائٹرز آف انڈیا' ۲۶ جنوری ۱۹۵۳ء

۲۔ ایضاً، ۲۵ نومبر ۱۹۵۲ء

۳۔ 'ریاستی تنظیم نوکیشن کی رپورٹ' ص ۱۴۱، ایس ۵۲۔

۴۔ ایضاً

اس سے یہ ریاست بلاشبہ بڑی ہو جائے گی لیکن اس کی وجہ سے سکھوں کا تناسب قدر سے بہتر یعنی ۵ فی صد نا اند ہو جائے گا جب کہ اس حساب سے ہندوؤں کا تناسب کم ہو جائے گا۔^۱ ستم ظریفی یہ ہے کہ ریاستی تنظیم نو کمیشن کی تجویزوں میں ان ہی فرقہ وارانہ جذبات سے لہلہا کی گئی جن کی وہ اتنی بلند آہنگی سے مذمت کرتا ہے۔

سکرٹری سکھوں کی تنظیم شرومنی اکالی دل نے پنجابی بولنے والوں کی ایک ریاست کے قیام کا مطالبہ شروع کیا تھا۔ جن وجوہ کی بنا پر یہ مطالبہ کیا گیا ہے ان کا اندازہ لگانا مشکل نہیں۔ اپنی ایک حالیہ تقریر میں پیپسو کے سابق وزیر اعلیٰ نے کہا کہ سکھ آزادی کے بعد سے مایوسیوں اور محرومیوں کا شکار رہے ہیں کیوں کہ ”پنجابی زبان اور گورکھی رسم الخط کو اس کی مناسب جگہ نہیں دی گئی ہے۔ سکھ ہرجمنوں کے ساتھ اعتیاز برتنا جاتا ہے اور سرکاری ملازمتوں میں بھرتی اور ترقی دونوں معاملوں میں امتیاز کیا جاتا ہے۔“^۲

کانگریسی حکومت نے ایک ’علاقائی فارمولا‘ بنایا ہے تاکہ ہندوؤں کے حاوی ہو جانے کے بارے میں سکھوں کے جو خدشات ہیں وہ دور ہو جائیں۔ ہندو اس فارمولے کے مخالف ہیں۔ ”ناٹمر آف انڈیا“ نے رپورٹ دی ہے کہ ”مہا پنجاب سمیتی“ کی مجلس عائد کا ایک ہنگامہ اجلاس ۵ ستمبر ۱۹۵۱ء کو ہوا، جس میں ایک قرار داد منظور کی گئی ہے کہ ”پنجاب کے لیے جو غیر وطن پرستانہ علاقائی فارمولا اختیار کیا گیا وہ ناقابل برداشت ہے اور اس کو ختم کرنے کے لیے سمیتی ان اقدامات سے زیادہ سخت قدم اٹھائے گی جو وہ اب تک اٹھاتی رہی ہے۔“^۳

جدید ہندوستان میں ذات پات کے جراثیمات ہیں ان کا میں نے جو سرسری جائزہ پیش کیا ہے وہ اب قریب الختم ہے، لیکن اپنی بات ختم کرنے سے پہلے میں ایک اہم بات کا ذکر کرنا ضروری سمجھتا ہوں خواہ وہ سرسری ہی کیوں نہ ہو۔ دستور کے تحت چھوت چھات کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ چھوت چھات پر عمل کرنے کی وجہ سے اگر کوئی شخص اپنے حق سے محروم کیا گیا یا نا اہل قرار دیا گیا تو یہ ایک ایسا جرم ہے جس کی سزا قانون کے مطابق دی جائے گی

۱۔ دیکھیے مول بالا، ص ۱۵۳، ایس ۵۶۸

۲۔ ’دی ہندو‘ ۱۱ جولائی ۱۹۵۶ء

۳۔ ’دی ناٹمر آف انڈیا‘، ۷ ستمبر ۱۹۵۶ء

(دستور کی دفعہ ۱۷)۔ دستور کی دفعات ۱۵، ۲۵، ۲۹ (۲)، ۳۸ اور ۳۹ چھوٹ چھات کے مثبت اور منفی پہلوؤں سے متعلق ہیں یعنی افراد کے کسی گروہ کے خلاف ہر قسم کے امتیازات کی روک تھام کر دی گئی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ چھوٹ چھات کے خاتمے کے لیے مثبت اقدام کیے گئے ہیں۔ عوام کے پس ماندہ طبقوں اور خاص طور سے ہریانہ میں اور آدی بایوں کی تعلیمی اور اقتصادی بہتری کے مواقع پیدا کیے گئے ہیں۔

دستور نے ہریانہ میں کو قانونی تحفظات دیے ہیں اور ایسی خاص دفعات اور قوانین وضع کیے گئے ہیں جو مختلف سیاق میں ان کا تحفظ کرتے ہیں۔ اس طرح لوک سبھا اور ریاستوں کی مجالس قانون ساز میں ان کے لیے نشستیں مخصوص کی گئی ہیں۔ لوک سبھا کی کل ۱۹۵ نشستوں میں سے ۲۰ نشستیں ہریانہ میں کے لیے مخصوص ہیں اور ریاستوں کی مجالس قانون کی ۳۲۲ مجموعی نشستوں میں سے ہریانہ میں کے لیے ۴۷ مخصوص کی گئی ہیں۔

دستور نے مرکزی اور ریاستی حکومتوں میں ہریانہ میں کے لیے سرکاری نوکریاں بھی مخصوص کر دی ہیں۔ دفعہ ۳۵ کے تحت سرکاری عہدوں پر تقرر کے لیے مرکزی اور ریاستی حکومتوں میں ہریانہ میں اور آدی بایوں کے مقابلے، انتظامیہ کی کارکردگی کو مدنظر رکھتے ہوئے قابل غور سمجھے جاتے ہیں۔ مرکزی اور کل ہند ملازمتوں کے لیے عام مقابلے کے انتخابات کے ذریعے جو تقرریاں کی جاتی ہیں ان میں سے ساڑھے بارہ (۱۲ ۱/۲) فی صد جگہیں ہریانہ میں کے لیے مخصوص ہیں۔ مرکزی حکومت کی جن ملازمتوں پر عام مقابلے کے بغیر تقرر ہوتا ہے ان میں ہریانہ میں کے لیے ۱۶ ملازمتیں مخصوص کی گئی ہیں۔ مندرجہ بالا باتوں کے علاوہ متعدد درجہ ریاستی حکومتوں نے ہریانہ میں کی معاشی، تعلیمی اور سماجی حالت کو بہتر بنانے کے اقدامات کیے ہیں۔ بعض ریاستوں نے تو ہریانہ میں کے خصوصی تحفظ کے لیے قوانین تک بنائے ہیں۔

ہریانہ دار ہند وستانی کا ضمیمہ مطالبہ کرتا ہے کہ چھوٹ چھات کا خاتمہ ہو جائے اور ہریانہ میں آدی بایوں اور پس ماندہ طبقے کی وسیع اصطلاح کے تحت آنے والے مختلف گروپوں کو نام نہا ترقی یافتہ گروہوں کے برابر لانے کی ہر ممکن کوشش کی جائے لیکن اب یہ بات محسوس کی جاتی

۱۷ اپریل ۱۹۵۲ء میں۔

Report on the Seminar on Casteism and Removal of Untouchability

لگی ہے کہ معاشی اور سماجی برابری کے حصول کے لیے جو اقدامات کیے گئے تھے کہیں وہی ذات پات کو باقی رکھنے کی وجہ نہ بن جائیں۔ دراصل یہ سوال پنڈت پنڈت نے بڑے واضح طور پر اپنے اس خطبے میں اٹھایا تھا جو انھوں نے ذات پات اور چھوت چھات کے خاتمے سے متعلق سیمینار میں دیا تھا۔ لہذا یہ بات سمجھی جاسکتی ہے کہ جن گروہوں کو 'پس ماندہ' قرار دیا گیا ہے وہ 'پس ماندگی' کی مراعات سے دست بردار ہونے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

جب میں یہ سطور لکھ رہا تھا تو ۶ ستمبر ۱۹۵۶ء کے 'مانٹرف آف انڈیا' میں یہ خبر نظر سے گزری کہ حکومت ہند نے 'بیک ورڈ کیشن' (پس ماندہ ذاتوں کے تعلق کے لیے مقرر کردہ کیشن) کی رپورٹ کو مبہم اور ناکافی قرار دیا ہے کیوں کہ یہ کیشن 'پس ماندگی' کی تعریف کے لیے کوئی معرعی اور قابل قبول کسوٹی نہیں پیش کر سکا ہے۔ دستور کی دفعہ ۳۴۰ کے تحت ۱۹۵۳ء میں ایک کیشن مقرر کیا گیا تھا جس کے چیرمین کا صاحب کالیکٹر تھے۔ اس کیشن کو ان باتوں کا تعین کرنے کے لیے کہا گیا تھا کہ یہ ہر بھجنوں اور آدی بایسوں کے علاوہ اور کن گروہوں کو سماجی اور معاشی طور پر پس ماندہ سمجھا جائے اور پس ماندگی کے تعین کی کسوٹی کیا ہو۔ ایسے گروہوں کی ایک فہرست بنائی جائے اور ان کو اعداد دینے اور ان کے حالات بہتر بنانے کے لیے مناسب تجویزیں پیش کی جائیں۔ کیشن کی فہرست میں ۲۳۹۹ گروپ ہیں جن میں صرف ۹۱۳ کی مجموعی آبادی ۱۱ کروڑ ۶۰ لاکھ ہے۔ ہر بھجنوں اور آدی بایسوں کی ۷ کروڑ آبادی اس کے علاوہ ہے۔ تمام عورتوں کو 'پس ماندہ' قرار دیا گیا ہے لیکن انھیں پس ماندہ ذاتوں کی فہرست میں شامل نہیں کیا گیا ہے کیوں کہ انھیں ایک فرقہ یا ذات قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اس طرح کیشن کے مطابق ملک کی تین چوتھائی آبادی 'پس ماندہ' قرار پائے گی۔ لہذا یہ بڑا مشکل نظر آتا ہے کہ آبادی کے اتنے بڑے طبقے کو کس طرح خصوصی مراعات دی جاسکتی ہیں۔ کیشن کی رپورٹ پر حکومت کا جو میمورنڈم ہے اس میں اس مشکل کو واضح طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔

کیشن کے ممبروں کی اکثریت کا خیال تھا کہ کون سا گروہ کس حد تک پس ماندہ ہے اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ اس کا کس ذات سے تعلق ہے۔ حکومت ہند نے اس نقطہ

نظر کو تسلیم نہیں کیا لیکن یہ ضرور مانا ہے کہ ایک غیر طبقہ واری سملج کے قیام میں سب سے بڑی رکاوٹ ذات پات ہی ہے۔ حکومت ہند نے اس سے بھی باخبر کیا ہے کہ مخصوص ذاتوں کو پس ماندہ مان لینے سے ذات پات کی بنیادوں پر موجود امتیازات نہ صرف باقی رہ سکتے ہیں بلکہ ہمیشہ کے لیے قلم و دالم ہو سکتے ہیں۔

لہذا وقت آگیا ہے جب پس ماندگی کی کسوٹی کے تعین پر سنجیدگی سے غور کیا جائے اور ایسا پیاد مقرر کیا جائے جس میں ہر جمن اور آدی باسی بھی شامل ہوں۔ خواندگی زمین کی ملکیت، نقد یا جلس کی صورت میں آمدنی ان تمام باتوں کو پس ماندگی کا تعین کرتے وقت ذہن میں رکھنا چاہیے اور اس کا اطلاق ہر ذات پر کرنا چاہیے۔ یقیناً یہ بڑا کٹھن کام ہے لیکن نامکن نہیں۔ اس سے جو مفید نتائج برآمد ہوں گے وہ یقیناً اس محنت کے شایان شان ہوں گے۔

ایک آخری بات اور۔۔۔ ذات پات کے اثرات پوری طرح اور غیر محسوس طور پر ہر شخص میں سراپت کیے ہوئے ہیں۔ ان میں بھی جو اس کی برائیاں کرتے ہیں، زور شور سے آوازیں بلند کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہر جگہ سماجی عمل کی اکائی کی حیثیت رکھتی ہے۔ ذات پات کی بعض کانفرنسوں میں ان کے لیڈروں نے اپنی ذات والوں کو مشورہ دیا ہے کہ ”بیچ سالہ بچوں کے تحت جو مواقع پیدا ہوتے ہیں وہ ان سے پورا پورا فائدہ اٹھائیں اور نمک کی صنعتی ترقی میں اپنا ہاتھ بٹائیں۔“

میسور پردیش کانگریس کمیٹی کے صدر ایس۔ چنپہ نے اکتوبر ۱۹۵۵ء میں ایک خاص ذات کے اجلاس منعقدہ نجاناگلڈ میں تقریر کرتے ہوئے جب یہ کہا کہ ”معاشی اور سماجی بھلائی کے لیے کام کرنے والی فرقہ وارانہ تنظیموں کو مضرت رساں نہیں کہا جاسکتا۔ انسانی نفسیات کا یہ تقاضہ ہے کہ اکثر وہ فرقہ وارانہ ربط و تعلق کی بنیاد پر ہی عمل کے لیے آمادہ ہوتی ہے۔“ تو وہ بہت سے دلوں کی ترجمانی کر رہے تھے۔ انھوں نے اس بات پر مسرت کا اظہار کیا تھا کہ وہ متذکرہ ذات کے افراد کا اعتماد حاصل کرنے میں کامیاب رہے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ جو ہوشل اس ذات کے طلباء کے لیے بنایا گیا ہے وہ اب سبھی ذاتوں کے طلباء کے لیے کھول دیا گیا ہے۔ انھوں نے یہ یقین دہانی کرائی

۱۔ ناڈاراجا سنگم کی سوری جلی تقریبات منعقدہ درودہ نگر۔

دیکھیے ’دلی ہندو‘ (روزانہ) ۲۹ مئی ۱۹۵۶ء

کہ آئندہ عام انتخابات (۱۹۵۷ء) کے لیے جب امیدواروں کا انتخاب ہوگا تو اس ذات کے افراد کے مطالبوں پر مناسب توجہ دی جائے گی لیکن سری چتھ کو بھی یہ کہنا پڑا کہ ذات پات کی بنیاد پر بنائی گئی تنظیموں کی بھی ایک مدہونی چاہیے۔

متذکرہ بالارپورٹ پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے ”ناگز آف انڈیا“ (۲۳ اکتوبر ۱۹۵۵ء) نے اپنے ادارے میں لکھا تھا ”وہ سیاست داں جو چاہتا ہے کہ ذات پات اور فرقہ وارانہ بنیادوں پر جو اختلافات اور امتیازات ہیں وہ ختم ہو جائیں، وہ اس بات سے بھی باخبر ہے کہ ان کے سہارے ووٹ بھی ملتے ہیں۔ اس طرح وہ ایک عجیب محضے میں گرفتار ہے۔ جب اس سے کسی فرقہ وارانہ تنظیم کی مدد اور سرپرستی کے لیے کہا جاتا ہے تو وہ کون سے مدد مقرر کرے۔ کیا ایک مرکزی کابینہ کے وزیر کو مراٹھوں کی ایک ذیلی ذات کی طرف سے منعقد کردہ جلسے میں شامل ہونا چاہیے؟ کیا کانگریس کے نئے منتخب شدہ صدر کو اس بات کی اجازت دینی چاہیے کہ انھیں ان کی ذات برادری کے افراد اور انجمنیں ہار پہنائیں؟“ — ادارہ ان خیالات کے اظہار پر ختم ہوتا ہے ”سیاست داں کے سامنے جو مشکل اور الجھن ہے اس کو حل کرنے کے لیے پہلا قدم یہ ہے کہ وہ ذات پات کی ہمہ گیری اور اس کے مضمرات کو تسلیم کرے۔“

دوسرا باب

سنسکرت تہذیب و مغربی تہذیب کا مطالعہ (قدیم و جدید طریقہ زندگی)

سنسکرت تہذیب کی اصطلاح مجھے جنوبی ہندوستان کے کورگیوں (کورگ کے رہنے والے) کی سماجی اور معاشی زندگی کا تجزیہ کرنے کے لیے بڑی مفید معلوم ہوئی۔ بشریات کے بعض دوسرے ماہرین بھی جو ہندوستان کے مختلف حصوں میں قبائلی اور دیہی فرقوں کا مطالعہ کر رہے ہیں اس اصطلاح کو اپنے مواد کا تجزیہ کرنے میں مفید پاتے ہیں اور اس وجہ سے مجھے یہ خیال ہوا کہ اس اصطلاح کا دوبارہ جائزہ لینے کی کوشش کروں۔

سنسکرت تہذیب کی اصطلاح پہلی بار میری کتاب 'ریلیجن اینڈ سوسائٹی امنگ دی کورگس آف ساؤتھ انڈیا' (شایع شدہ آکسفورڈ، ۱۹۵۲ء، ص ۳۰) میں استعمال ہوئی ہے: "ذات پات کا نظام ایسا کوئی جائز نظام نہیں ہے جس میں کسی ذات کا مقام ہمیشہ کے لیے معین اور مقرر ہو، حرکت پذیری ہمیشہ ممکن رہی ہے۔ خصوصاً اس نظام کے وسطی حصے میں۔ ایک نیچی ذات ایک دونسلوں کے بعد سبزی خور بن کر اور شراب نوشی ترک کر کے اور اپنے رسوم و رواج اور عقائد کو سنسکرت تہذیب کا تابع کر کے اونچی پوزیشن حاصل کر سکتی ہے۔ مختصر یہ کہ کوئی نیچی ذات ممکنہ حد تک برہمنوں کے رسوم و رواج، عقاید اور برہمنوں کے طریقہ زندگی کو اپنالیتی ہے۔ اس کا بہت سی مثالیں مل جاتی ہیں حالانکہ نظری طور پر اس کی مخالفت کی جاتی ہے۔ اس کتاب میں اس

۱ "Religion and Society among the Coorgs of

South India"

عمل کو سنسکرت تہذیب یا سنسکرتی اثرات کا عمل دخل کہا گیا ہے اور 'برہمنیت' یا برہمن تہذیب کی اصطلاح پر ترجیح دی گئی ہے کیوں کہ ویدوں میں بتائی گئی بعض باتیں صرف برہمنوں یا 'دوہج' (دو بارہ پیدا ہونے والی) ذاتوں تک محدود ہیں۔

سنسکرت تہذیب کی اصطلاح بلاشبہ ایک غیر ناموس سی اصطلاح ہے لیکن اس ترکیب کو برہمن تہذیب کی اصطلاح پر کئی وجہ سے ترجیح دی گئی ہے۔ سنسکرت تہذیب کے وسیع تر عمل میں برہمن تہذیب بھی شامل ہے گو کہ بعض نکتوں پر دونوں ایک دوسرے سے قطعی مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر ویدوں کے عہد کے برہمن سوم رس پیتے تھے، گائے کا گوشت کھاتے تھے اور جانوروں کی قربانیاں دیتے تھے لیکن ویدوں کے بعد کے دور میں یہ دونوں عادات ترک کر دی گئیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ترک مین اور مہدھ اثرات کے تحت کیا گیا۔ آج کل برہمن عام طور سے گوشت خور نہیں ہیں۔ صرف سرسوت، کشیری اور بنگالی برہمن گوشت، انڈے اور مچھلی وغیرہ کھاتے ہیں۔ بہر حال یہ تمام برہمن روایتی طور سے شراب نوشی نہیں کرتے۔

مختصر یہ کہ ہندوستان میں رس لبس جانے کے بعد برہمنوں کے رواج اور عادات بدل گئیں۔ اگر برہمن تہذیب کی اصطلاح استعمال کی جاتی تو یہ بتانا ضروری ہو جاتا ہے کہ برہمنوں کے کس خاص گروپ کا ذکر کیا گیا ہے اور قدم تاریخ کے کس دور سے ان کا تعلق ہے۔ قصہ یہ ہے کہ دوہج ذاتوں کے لیے برہمنوں کے رسوم و رواج کو اختیار کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے اور یہ سوچنا نامناسب ہو گا کہ خود برہمن بھی اس امتناع کے ذمہ دار تھے کیوں کہ وہ ایک ممتاز گروہ کے افراد تھے جنہیں قانون سازی کے اختیارات حاصل تھے لیکن اس پابندی کے باوجود بھی ذاتوں کے رسوم و رواج پر سنسکرت تہذیب کا عمل دخل جاری رہا۔ جنوبی ہندوستان کے لنگھتوں نے کرناٹک کی متعدد دیہی ذاتوں کے رسوم و رواج کو سنسکرت تہذیب کے تابع کرنے میں نمایاں حصہ لیا۔ لنگھت تحریک کے بانی بارہویں صدی عیسوی کے ایک برہمن باسوا تھے اور ایک دوسرے برہمن اکن تاررمیٹا نے اس تحریک میں اہم حصہ لیا تھا لیکن صحیح معنوں میں یہ ایک عوامی تحریک تھی جس میں ہر ذات خصوصاً دیہی ذات کے لوگ شامل تھے اور جو اپنے مزاج اور غامضیت کے

۵ ایک سنسکار جس کے مطابق گرو کے سامنے پیش ہوتے وقت دو بارہ جنم لینے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

لحاظ سے ایک برہمن مخالف تحریک تھی لیکن مسور کے لنگایت برہمنوں کے ساتھ برابری کا دعویٰ کرتے ہیں اور کٹر قسم کے لنگایت برہمنوں کا پکایا ہوا یا چھوا ہوا کھانا نہیں کھاتے۔

جنوبی ہندوستان کے 'استھ' ذات کے لوگ ایک دوسری دل چسپ مثال پیش کرتے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو 'شوکر بارہمن' کہتے ہیں۔ جیو پہنتے ہیں اور ان کے رسوم و رواج پر سنسکرت تہذیب کا اثر ہے لیکن ان میں سے بعض اب بھی گوشت کھاتے اور شراب پیتے ہیں لیکن اس سے اس امر کی وضاحت نہیں ہوتی کہ ذات پات کی تقسیم میں انھیں بائیں ہاتھ کی طرف جھکا ہوا کیوں سمجھا جاتا ہے اور دائیں ہاتھ کی طرف جھکی ہوئی کوئی ذات جن میں 'ہولیا' (اچھوت) بھی شامل ہیں ان کا چھوا ہوا کھانا پانی نہیں لیتے۔ حال تک وہ کئی طرح کی معذوریوں میں مبتلا تھے۔ انھیں اپنی شادی صرف گاؤں میں کرنے کی اجازت تھی جہاں ان کی ذات کی دیوی کالی کا مندر ہوتا تھا۔ ان کی باراتوں کو ان راستوں سے گزرنے کی اجازت نہیں تھی جہاں دائیں ہاتھ کی طرف جھکاؤ والی ذاتیں رہتی تھیں۔ دوسری پابندیاں بھی تھیں۔ عام طور پر سنسکرت تہذیب کو اپنانے کی وجہ سے ذات پات کے نظام میں ایک ذات کو اوپر اٹھنے کا موقع مل جاتا ہے لیکن جہاں تک استھ ذات کے لوگوں کا تعلق ہے ان کے معاملے میں تو ایسا ہوا کہ اس کی وجہ سے انھیں تمام دوسری ذاتوں کے عتاب کا شکار بننا پڑا۔ اس کی وجہ سمجھ میں نہ آسکی!

ہندوستانی سماج کے تجزیے کے لیے سنسکرت تہذیب کی اصطلاح کا استعمال اس تصور کی پیچیدگی اور ڈھیلے ڈھالے پن کی وجہ سے بڑا محدود ہے۔ سنسکرت تہذیب کی تصویر قدر و قیمت کیا ہے، اس کی وضاحت کی مزید کوشش کی گئی ہے۔

(۲)

ہندو سماج کا بنیاتی ڈھانچہ اور اس کی ساخت ذات پات کی بنیاد پر ہے اور سنسکرت تہذیب کے اثرات کو اس وقت تک نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کہ اس ہیئت یا ڈھانچے کا ذکر

لے دیجیے S. Thussion کی کتاب "Castes and Tribes of South India" 1909, Vol. V

مزید دیجیے: Encyclopaedia Britannica — چودھویں جلد، ص ۱۶۲

نہ کیا جائے جس کے اندر یہ واقع ہوتا ہے۔ عام طور پر اس نظام میں جو ذاتیں ادہری مقام پر ہیں ان میں سنسکرت تہذیب کے اثرات نیچی اور نیچ کی ذاتوں کے مقابلے میں زیادہ ہیں اور اسی وجہ سے نیچی ذاتوں اور دور دراز رہنے والے قبائلیوں میں سنسکرت تہذیب کو اپنانے کا جذبہ پیدا ہوا۔ نیچی ذاتوں نے ہمیشہ ادہری ذات کے رسوم اور طریقہ زندگی کو اپنانے کی کوشش کی ہے۔ برہمنوں کے رسوم اور رواج کو اپنانے کی جو نظری پابندی عائد تھی وہ بہت زیادہ موثر نہیں تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ بہت سی غیر برہمن ذاتوں نے برہمنوں کے رسوم و رواج کو اپنا لیا ہے۔ نیچی ذاتوں کو ادہری ذاتوں کے رسوم و رواج اور طور طریقے اپنانے سے روکنے میں مقامی طور پر بااثر ذات کا معاندانہ رویہ زیادہ موثر رکاوٹ تھا۔ یہ لوگ جبر و تشدد کے ذریعے نیچی ذاتوں کو اپنے دائرے میں رہنے پر مجبور کر سکتے تھے۔

بہر حال یہ بات بڑی دل چسپ ہے کہ بعض رکاوٹوں کے باوجود برہمنوں کے رسوم اور طور طریقے نہ صرف ہندوؤں میں رواج پا گئے بلکہ دور دراز رہنے والے بعض قبائلیوں میں بھی راہ پا گئے۔ کچھ حد تک اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندو سماج مختلف طبقوں میں بنا ہوا ہے جس میں بہت سے گروپ ہیں اور ہر ایک گروپ اپنے آپ کو ادہری ذات کا گروپ کہلانے کی کوشش میں لگا ہوا ہے۔ ادہری ذات کا کہلانے یا دعویٰ کرنے کا سب سے بہترین طریقہ یہ ہے کہ کسی ادہری ذات کے رسوم اور طور طریقے اپنائے جائیں اور چند ادہری ذاتوں کے سوا یہ کوشش ہر ذات کر رہی تھی اس لیے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ برہمنوں کے رسوم اور طور طریقے تمام ہندوؤں میں پھیل گئے۔ برہمنوں کے طور طریقوں کو اپنانے کی جو پابندی نیچی ذاتوں پر عائد کی گئی اس کا بالکل آٹا اثر ہوا۔

حالانکہ ایک لمبی مدت میں برہمنوں کے رسوم و رواج نیچی ذاتوں میں پھیل گئے لیکن قوتی طور پر بقیہ ذاتیں مقامی طور پر بااثر ذات کی نقالی کرتی تھیں اور بااثر ذات اکثر برہمن نہیں ہوتی تھی۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ برہمنوں کے رسوم بہت سی نیچی ذاتوں میں ایک دوسرے سے جوتے ہوئے پہنچے، یعنی ہر ذات نے اپنی سے اوپر والی ذات کے دیکھا دیکھی انھیں اپنا یا اور اپنے سے نیچی ذات تک پہنچانے کا وسیلہ بنی۔ بعض اوقات ایک ذات نے جنوبی ہند کی اسمتھ ذات والوں کی طرح اپنی تمام پڑوسی ذاتوں کی درمیانی مد بندیوں کو پھلانگتے ہوئے برہمنوں سے برابری کا دعویٰ کیا۔ اسمتھ ذات والوں کو جس مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ وہ اپنے آپ کو دوسروں سے برتر اور افضل سمجھنے لگے تھے۔

بعض دفعہ ہمیں ایسی ذاتیں بھی ملتی ہیں جو سیاسی اور معاشی لحاظ سے طاقتور ہیں لیکن رواجی حیثیت سے انہیں اونچا مقام حاصل نہیں ہے۔ یعنی ان کے سماجی، معاشی اور رواجی پوزیشن میں عدم مطابقت ہے۔ ان صورتوں میں جلد یا بدیر سنسکرت تہذیب کے اثرات شروع ہو جاتے ہیں کیوں کہ اس کے بغیر اونچی ذات سے تعلق رکھنے کا دعویٰ موثر نہیں ہو سکتا۔ ذات پات میں اونچا مقام حاصل کرنے کی تین خاص سیڑھیاں ہیں رواجی، معاشی اور سیاسی۔

کسی ایک میدان میں طاقت حاصل ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ عام طور سے دوسرے دو میدانوں میں بھی اثر و اقتدار حاصل ہو جائے گا۔ بہر حال اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تضادات موجود نہیں ہیں۔ کبھی کبھار کوئی ایسی ذات دکھائی دے جاتی ہے جو دولت مند ہے مگر رواجی حیثیت سے بلند نہیں یا اس کے برعکس صورت حال یعنی رواجی حیثیت سے افضل و برتر مگر غریب!

(۳)

ذات پات کے نظام میں ایک ایسے سلسلے کا تصور نہاں ہے جس میں پروہتوں یا پنڈتوں کو بالادستی حاصل ہے۔ ہر ذات اپنے اپنے پروہتوں سے منسلک ایک الگ سلسلہ ہے بلکہ الگ الگ پیشے جن میں وہ لگی ہیں، ان کی خوراک کی متعدد چیزیں اور رسوم و رواج جن پر وہ عامل ہیں انہیں الگ الگ پروہتی سلسلوں سے منسلک کرتی ہیں۔ اس طرح قصاب کا پیشہ، چمڑے کی رنگائی، سور پالنا یا ناڑی بیچنا کسی ذات کو نجی حیثیت عطا کرتا ہے۔ پھلی یا بکرے کا گوشت کھانے کے مقابلے میں سور یا گائے کا گوشت کھانا زیادہ برا سمجھا جاتا ہے۔ وہ ذاتیں جو دیوی دیوتاؤں پر جانوروں کی بھینٹ چڑھاتی ہیں ان سے کمتر سمجھی جاتی ہیں جو پھول یا پھل چڑھاتی ہیں۔ اونچی ذاتوں کا پورا طور طریقہ الگ الگ سلسلوں کو متاثر کرتا ہے اور عیساکہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ برہمنوں کا طریقہ زندگی، ان کی زبان، کھانا کھانے کا طریقہ، لباس اور عورتوں کے زیورات تک بتدریج پورے سماج میں مقبول ہوتے اور اپنائے جاتے ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ 'دوقانونی مفروضوں' نے نیچی ذاتوں میں سنسکرت تہذیب (قدیم زندگی) کی زکو تیز کرنے میں مدد دی ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ نیچی ذاتوں پر جو یہ پابندی تھی کہ وہ ویدک رواجوں پر عمل نہ کریں۔ اس کا توڑ یہ کیا گیا کہ صرف ویدوں سے منتر پڑھنے پر رکاوٹ رہی یعنی رواج اور منتر کو الگ الگ کر دیا گیا۔ رسوم و رواج پر عمل جاری رہا مگر اس کے ساتھ پڑھے

جانے والے منتر نہیں پڑھے جاتے تھے۔ دونوں کو اس طرح الگ کر دینے کی وجہ سے برہمنوں کے رسوم و رواج تمام ہندو ذاتوں میں جن میں اچھوت بھی شامل ہیں رواج پانگے۔ بہت سے برہمنی رسوم جن میں شادی کے موقع پر 'کنیا دان' دینے کی رسم بھی شامل ہے ریاست میسور کی بہت سی غیر برہمن ذاتوں میں رائج ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ شادیاں برہمن پنڈت کراتے ہیں۔ وہ ویدوں کے منتر نہیں پڑھتے بلکہ اس کے بجائے 'منگل اشٹکا استوترا' پڑھتے ہیں جو بالبعد وید دور کی سنسکرت دعائیں ہیں۔ ویدک منتروں کی جگہ ان منظوم دعاؤں کا پڑھنا دوسرا قانونی مفروضہ ہے۔

(۴)

غیر برہمن ذاتیں نہ صرف برہمنوں کے رسوم و رواج کو اختیار کرتی ہیں بلکہ بعض برہمن اداروں اور قدروں کو بھی اپنا لیتی ہیں۔ اس مضمون میں شادی، عورتوں اور رشتے داری سے متعلق میں نے جو ذکر کیا ہے اس میں مطلب کیا ہے؟ میں اس کی مثالیں دوں گا۔ میں یہاں بتا دوں کہ جو کچھ میں نے اس مضمون میں لکھا ہے وہ میسور کے اپنے ذاتی تجربے کی بنا پر لکھا ہے۔ اس کے برعکس صورت حال کی وضاحت کر دی گئی ہے۔

حال تک برہمن اپنی لڑکیوں کی شادی بالغ ہونے سے پہلے کر دیتے تھے۔ جو والدین بلوغت سے پہلے اپنی لڑکیوں کے لیے 'ور' ڈھونڈنے میں کامیاب نہیں ہوتے تھے، انھیں بہت بڑا گناہ لگا سمجھا جاتا تھا۔ نظری طور پر برہمن کی شادی منسوخ یا کالعدم نہیں ہو سکتی تھی اور ایک برہمن عورت کو خواہ وہ بال دھوا کیوں نہ ہو سر منڈانا، ہر قسم کے زیور اور سنگھار سے پرہیز کرنا اور چکیلے اور سہڑ کیلے کپڑے نہ پہننا لازمی تھا۔ اسے منحوس سمجھا جاتا تھا (اور اب بھی کچھ حد تک سمجھا جاتا ہے)۔ جنسی زندگی اس کے لیے بالکل ممنوع تھی۔ ہندوؤں میں عام طور سے دلہنوں کا باکرہ ہونا، بیویوں کا باعصمت ہونا اور بیواؤں کا نفس کشی کرنا بہتر سمجھا جاتا تھا۔ یہ احساس اور رواج اونچی ذاتوں میں بڑا شدید تھا۔

لیکن نیچی ذاتوں میں شادی اور منس کے معاملے میں برہمنوں کے مقابلے میں زیادہ آزادی ہے۔ ان کے یہاں بالغ ہونے کے بعد ہی لڑکیوں کی شادی ہوتی ہے۔ بیواؤں کو سر منڈانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بیواؤں کی شادی اور طلاق دونوں کی اہازت ہے، جس پر عمل

بھی ہوتا ہے۔ عمومی طور پر ان کا جنسی ضابطہ عورتوں کے لیے اتنا کٹر نہیں ہے جتنا اونچی ذات والوں خصوصاً برہمنوں کا ہے لیکن جیسے جیسے کوئی ذات اوپر اٹھتی جاتی ہے اور سنسکرت تہذیب کو اپناتی جاتی ہے وہ شادی اور جنسی معاملے میں برہمنوں کے ضابطے کو اپناتی جاتی ہے۔ سنسکرت تہذیب کا نتیجہ عورتوں کی طرف ظالمانہ رویے کی صورت میں نکلتا ہے۔

سنسکرت تہذیب کا زبردست اثر زوجین کے تعلقات پر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر برہمنوں میں بیوی کو درس دیا جاتا ہے کہ وہ شوہر کو اپنا دیوتا سمجھے۔ بیوی شوہر سے پہلے خود کھانا نہیں کھاتی اور بعض کٹر گھروں میں بیوی اب بھی اس کے جھوٹے پتل میں کھانا کھاتی ہے جس میں شوہر پہلے کھانا کھا چکا ہوتا ہے۔ عام طور سے اس پتل کو نہیں چھوا جاتا کیوں کہ جو ہاتھ اس کو چھوئے گا وہ ناپاک ہو جائے گا۔ لہذا وہ عورت جو ان بھوج پتلوں کو بناتی ہے اس جگہ کو گائے کے گوبر کا محلول چھر کر پاک کرتی ہے جہاں وہ پتل رکھے ہوتے ہیں اور اس کے بعد وہ اپنے ہاتھ دھوتی ہے۔ اس پتل پر کھانے کو جو ٹھکانہ نہیں سمجھا جاتا تھا جس پر شوہر پہلے کھا چکا ہو۔

کٹر برہمن عورتیں بہت سے برت رکھتی ہیں جن کا مقصد ہوتا ہے کہ ان کے شوہر کی عمر لمبی ہو۔ ایک عورت کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنے شوہر سے پہلے مرے اور بیوہ ہونے سے بچ جائے۔ جو عورتیں سہاگن مرتی ہیں انھیں خوش نصیب سمجھا جاتا ہے اور بیوگی کو پھیلے جنم کے کرموں کا پھل سمجھا جاتا ہے۔ ایک بیوی جو جی جان سے شوہر کی سیوا کرتی ہے اسے ایک آدرش عورت (پتی ورتا) کہا جاتا ہے جس کا مطلب ہے کہ وہ شوہر کے تئیں اپنے فرائض کو اپنا سب سے بڑا فرض سمجھتی ہے۔ ایسے بہت سے قصے ہیں جن میں ان مقدس عورتوں کا ذکر ہے جنھوں نے اپنے شوہر کے تئیں غیر معمولی وفاداری اور محبت کا اظہار کیا ہے۔ بعض موقعوں پر ان عورتوں کی پوجا کی جاتی ہے۔

مردوں کو ایک سے زیادہ شادی کی اجازت ہے مگر یک زوگی کو آدرش مانا جاتا ہے۔ رامائن کے ہیرو رام کی صرف ایک ہی بیوی (یک پتنی ورتا) تھی۔ شادی شدہ زندگی کو مقدس سمجھا جاتا ہے اور میاں بیوی کو بہت سے رسوم اکٹھے ادا کرنے پڑتے ہیں۔ بیاہ کے مقابلے کنوارے کو کمتر درجہ حاصل ہے اور کنوارے کو بہت سے اہم رسوم ادا کرنے جیسے پنڈا دینے کی اجازت نہیں ہے۔ شادی ایک مذہبی فریضہ ہے۔ گنگا یا کسی اور پوتر ندی میں اشان کرتے وقت میاں اور بیوی کے کپڑوں کے کنارے ایک دوسرے سے بندھے ہوتے ہیں۔ برت عبادت اور

ریاضت کے ذریعے شوہر جو ثواب کماتا ہے بیوی اس کے آدمے کی حق دار ہے۔

جہاں تک رشتے داری کا تعلق ہے سنسکرت تہذیب کو اپنانے والی ذاتوں میں ان رشتہ داروں کو اہمیت دی جاتی ہے جو 'ودشا' کہلاتے ہیں یعنی جن کا سلسلہ برہمنوں میں باپ (یا مرد) سے چلتا ہے۔ مردہ پڑکھوں کا شرا دھ کیا جاتا ہے اور ان کے لیے وقتاً فوقتاً کھانے اور پینے کی چیزوں کا چڑھا داڑھایا جاتا ہے مگر یہ کام مرد و دشا ہی انجام دے سکتے ہیں۔ اگر یہ چڑھاوے نہ چڑھائے جائیں تو ان کی روضیں ایک دوزخ میں مقید رہیں گی جس کا نام پیت ہے۔ سنسکرت میں لڑکے کے لیے 'پتر' کے لفظ کا مطلب عوامی زبان میں یہ لیا جاتا ہے کہ وہ شخص جو پت کے جہنم سے اپنے پڑکھوں کی روضوں کو نجات دلاتا ہے۔ مختصر یہ کہ سنسکرت تہذیب کے تحت لڑکوں کی پیدائش کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے کیوں کہ بہت سے مذہبی فرائض کی ادائیگی کے لیے ان کا ہونا ضروری ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ لڑکیوں کی قدر و قیمت کم ہو گئی کیوں کہ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے والدین کا یہ فرض تھا کہ وہ بلوغت سے پہلے اپنی ہی ذات کے کسی موزوں شخص کے ساتھ اس کا رشتہ کر دیں۔ موزوں درملنا اکثر مشکل ہوتا ہے اور حالیہ برسوں میں جہیز کی مانگ کی وجہ سے مناسب ورملنا بڑا مشکل ہو گیا ہے۔

بہر حال میسور کے غیر برہمنوں کے یہاں لڑکے کو ترجیح دی جاتی ہے مگر لڑکی کو ناپسند نہیں کیا جاتا۔ سچی بات تو یہ ہے کہ ان کے یہاں لڑکیوں کی مانگ ہے۔ ان کے یہاں یہ مذہبی فریضہ نہیں ہے کہ بلوغت سے پہلے لڑکی کی شادی کر دی جائے۔ جس ضابطے کے تحت ان کے یہاں عورتوں کو زندگی بسر کرنی ہوتی ہے وہ اتنا سخت اور کٹھن نہیں ہے جتنا برہمنوں کے یہاں ہے۔ مرے ہوئے پڑکھوں کو کبھی کبھار کھانے پینے کی چیزیں چڑھا دی جاتی ہیں لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ غیر برہمنوں کے یہاں نسلی تسلسل میں برہمنوں کے مقابلے میں مذہبی عنصر نسبتاً کم ہے!

۱۔ دیکھیے M. Monier Williams کی سنسکرت - انگلش ڈکشنری — دوسرا ایڈیشن، شائع کردہ آکسفورڈ ۱۸۹۹ء، ص ۶۳۲۔ پت یا پٹ (پترا یا پت ترا کی وضاحت کے لیے وضع کردہ ایک لفظ۔ دوزخ یا ایک خاص دوزخ جس میں بے اولاد لوگ عذاب میں گرفتار رہیں گے)۔ 'پتر' (علم صرف کے اعتبار سے مشتبد، روایتی طور پر پت تراپت کی دوزخ سے نجات دلانے والا کام کرتا) بیٹا — اولاد۔

(۵)

سنسکرت تہذیب کو اپنانے کے معنی صرف نئی رسوم اور عادات کو اپنانا ہی نہیں ہے بلکہ ان نئے خیالات اور قدروں کو قبول کرنا بھی ہے جو سنسکرت ادب خواہ وہ مذہبی ہو یا سیکولر کے وسیع خزانے میں جا بجا بکھرے ہوئے ہیں۔ کرم، دھرم، پاپ، مایا سنسار اور موش سنسکرت کے بعض نہایت ہی عام مذہبی تصورات کی مثالیں ہیں۔ جب لوگ قدیم تہذیب کو اپنا لیتے ہیں تو وہ اپنی بات چیت میں ایسے الفاظ اکثر و بیشتر استعمال کرنے لگتے ہیں۔ سنسکرت دیوالاؤں اور کہانیوں کے ذریعے یہ خیالات عام آدمیوں تک پہنچتے ہیں۔ ہری کتھا کی سبھاؤں کے ذریعے سنسکرت کی کہانیاں اور خیالات ناخواندہ لوگوں تک پہنچتے ہیں۔ یہ کہانیاں چند ہفتوں میں پوری ہوتی ہیں اور لوگ ہر روز شام کو چند گھنٹوں کے لیے کسی مندر میں جمع ہوتے ہیں۔ ہری کتھا کی مجلس کبھی بھی ہو سکتی ہے لیکن دسبرہ، رام نومی، شیوراتری اور گنیش چترتھی جیسے تہوار اس سبھا کے لیے خاص طور پر موزوں ہوتے ہیں۔ عقیدت مندوں کا خیال ہے کہ ان کتھاؤں کو سننے سے روحانی برتری حاصل ہوتی ہے۔ وقت گزاری کے لیے یہ سبھائیں زمانہ قدیم سے بڑی پسندیدہ سمجھی جاتی ہیں۔

برطانوی حکومت کے زمانے میں سنسکرت تہذیب کے مذہبی تصورات کو فروغ حاصل ہوا۔ رسل و رسائل کی وجہ سے سنسکرت تہذیب کے اثرات ان علاقوں تک پہنچ گئے جو اب تک الگ تھلگ تھے اور جہاں پہنچنا دشوار تھا۔ خواندگی میں اضافے کی وجہ سے یہ خیالات ان لوگوں تک بھی پہنچے جو ذات پات کے نظام میں بڑا کتر درجہ رکھتے تھے۔ مغربی تکنالوجی ریلوے، بھاپ سے چلنے والے انجن، اخبارات، ریڈیو اور ہوائی جہاز وغیرہ نے سنسکرت تہذیب کے پھیلنے میں مدد پہنچائی ہے۔

مثال کے طور پر گذشتہ چند برسوں میں میسور شہر میں ہری کتھا کی مجلسوں کی مقبولیت میں بہت اضافہ ہوا ہے اور کتھاواچک مانگوں کا استعمال کرتے ہیں تاکہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ افراد ان کی باتیں سن سکیں۔ ہندوستانی فلمیں رزمیوں (ایپک) اور پرانوں کی کہانیاں اور واقعات کو پردہ سیمن پر منتقل کر کے انھیں مقبول بنا رہی ہیں۔ نندانا، پوٹانا، نکا رام، جیتنہ، میرا، تیاج راج اور تلسی داس جیسے سنتوں کی زندگیوں پر مبنی فلمیں بن چکی ہیں۔

رزمیوں، پرائوں اور دوسری مذہبی اور نیم مذہبی کتابوں کے سستے اور مقبول ایڈیشن مختلف علاقائی زبانوں میں بڑی تعداد میں دستیاب ہیں۔

انگریزوں کے ذریعے پارلیمانی جمہوریت جیسے ایک مغربی سیاسی ادارے کے نفاذ نے بھی ملک میں سنسکرت تہذیب کو پھیلنے میں مدد دی ہے۔ نشہ بندی ایک قدیم سنسکرتی قدر ہے اور اسے جمہوریہ ہند کے دستور میں شامل کیا گیا ہے اور تمام ریاستوں کی کانگریسی حکومتوں نے اپنی اپنی ریاستوں میں جزوی یا قطعی طور پر نشہ بندی کو رائج کیا ہے۔

ریاست میسور میں مقامی کانگریس پارٹی کا ووٹوں کے دیوتاؤں پر جانوروں کی بلی چڑھانے کے خلاف ایک مہم چلانے میں مصروف ہے۔ جنوب میں کانگریس پر غیر برہمن ذاتوں کا غلبہ ہے جن کی بہت بڑی اکثریت اپنے دیوتاؤں پر جانوروں کی بلی چڑھاتی ہے۔ اس کے باوجود کانگریس کے رہنما اس بات کے لیے کوشاں ہیں کہ جانوروں کی قربانی کی بجائے دیوتاؤں پر پھل اور پھول چڑھائے جائیں۔ یہ کوشش بھی قدیم تہذیب کی جیت ہے۔ یہ حالانکہ ویدوں کے بعد کے زمانے کا رواج ہے مگر پھر بھی آبادی کے ایک بہت بڑے حصے کے مسئلہ عقائد کے عکس ہے۔

اب تک میں نے صرف ان طریقوں کا ذکر کیا ہے جن کے تحت کسی ذات میں مغربی تہذیب کے عمل دخل کی وجہ سے سنسکرت تہذیب کے فروغ میں مدد ملی ہے۔ تاہم بعض دوسرے معاملات میں سنسکرت اور مغربی تہذیبیں ایک دوسرے سے متصادم بھی ہیں۔ مثلاً علم کے مختلف میدانوں میں سائنسی طریقہ کار کے باضابطہ استعمال سے جو عالمی نقطہ نظر پیدا ہوا ہے وہ روایتی مذاہب سے متعلق عالمی نقطہ نظر سے متصادم ہے۔

جدید ہندوستان کی سماجی زندگی کا کوئی بھی تجزیہ اس وقت تک مکمل نہ ہوگا جب تک کہ مغربی تہذیب اور سنسکرت تہذیب کے مابین عمل اور رد عمل پر غور نہ کیا جائے۔ انیسویں صدی میں انگریزوں کو ہندوستان میں غلامی، انسانوں کی قربانی، سستی، شعلگی اور ملک کے بعض حصوں میں لوکیوں کو پیدا ہوتے ہی مار ڈالنے کے رواج نظر آئے۔ انھوں نے ان وحشیانہ رسوم کو ختم کرنے میں اپنی تمام تر طاقت لگا دی۔ بہت سی دوسری رسمیں بھی تھیں جنہیں وہ پسند نہیں کرتے تھے لیکن بعض وجوہ کی بنا پر انھوں نے ان کو ختم کرنے کی براہ راست کوشش نہیں کی۔

اس ملک پر ایسے غیر ملکیوں کا تسلط ہوا جو مقامی باشندوں کی بہت سی رسموں اور

طریقوں کو حقارت سے دیکھتے تھے اور بعض کو بالکل وحشیانہ سمجھتے تھے۔ اس کی وجہ سے ہندوستانی رہنما اپنے سماج کے دفاع میں لگ گئے۔ 'برہم سماج' جیسی اصلاحی تحریکیں ہندو ازم کو اس کی بہت سی 'برائیوں' سے نجات دلانے کے لیے شروع کی گئی تھیں۔ مال اتنا مایوس کن تھا کہ ماضی درخشاں اور تابناک بن گیا۔ ہندومت میں اصلاح کی ایک دوسری تحریک 'آریہ سماج' شروع ہوئی جو معاصرانہ ہندو مذہب کے عکس ویدک دور کے ہندو مت کو واپس لانے کی خواہش مند تھی۔ مغربی اسکالروں کے ذریعے سنسکرت تہذیب کی عظمت کی بازیافت اور مغربی عالموں یا ان سے تحریک پانے ہندوستانی عالموں نے جب ہندوستان کے بکھرے ہوئے ماضی کو یکجا کیا تو ہندوستانیوں میں مغرب کے ساتھ اپنے تعلقات میں اعتماد پیدا ہوا جس کی سخت ضرورت تھی۔ جب میکس ملر جیسے مغربی عالموں نے قدیم ہندوستانی ثقافت کی عظمت کو خراج عقیدت پیش کیا تو ہندوستانی رہنماؤں نے بڑی شکرگزاری کے ساتھ انہیں قبول کیا (مثال کے طور پر دیکھیے مہاتما گاندھی کے ہندو سراج کے ضمیمے)۔ پڑھے لکھے ہندوستانیوں میں اکثر یہ بات دیکھنے میں آتی ہے کہ وہ اپنی ثقافت کے بارے میں بڑھ چڑھ کر دعوے کرتے ہیں اور مغربی تہذیب کو ماذیت پرست اور غیر روحانی کہہ کر کتر ٹھہراتے ہیں۔

ہندوستانی رہنما کس ذات اور طبقے سے تعلق رکھتے تھے، اس سلسلے میں اس کا ذکر بھی مناسب ہے۔ اوپری ذاتوں میں پڑھنے لکھنے کی روایات تھیں۔ وہ جانوروں کی قربانی کی مخالفت تھیں۔ نیچی ذات والے گوشت کھاتے تھے، ان میں بعض سورا اور گائے کا گوشت بھی کھاتے تھے اور شراب بھی پیتے تھے۔ ان کی عورتوں کو زیادہ آزادی حاصل تھی اور طلاق اور بیوہ کی شادی ممنوع نہ تھی۔ اس طرح ہندوستانی رہنما ایک عجیب الجھن کا شکار تھے۔ انھوں نے دیکھا کہ بعض رسموں اور عادات کو جنہیں وہ نیچی نظروں سے دیکھتے

۱۔ دیکھیے۔ (Encyclopaedia of Religion and Ethics) ان سائیکلو پیڈیا

آف ریلیجن اینڈ تھیکس، جلد دوم، ص ۱۲-۱۱۳ پر 'برہم سماج' کا باب۔

۲۔ شایع شدہ احمد آباد، ۱۹۴۶ء۔ وہ ضمیمہ دیکھیے جس میں ہندوستان کلچر کی عظمت کے امتزاج کے طور پر ممتاز افراد کی شہادتیں شامل ہیں۔ ان کے ایکسٹریکٹس سیمور کی ۱۷ء ایم۔ پی۔ ڈکٹر کزن، کرنل تھامس منرو اور ایچی دولوی شامل ہیں۔

تھے وہ ان کے غیر ملکی آقاؤں میں بھی موجود تھیں۔ انگریز جو سورا اور گائے کا گوشت کھاتے اور شراب پیتے ہیں انھیں معاشی اور سیاسی طاقت حاصل تھی۔

ان کے پاس نئی ٹکنالوجی، سائنس، علم اور ادب کا زبردست خزانہ تھا۔ لہذا مغرب زدہ اوپری طبقہ ان رسوم اور عادات کو اپنانے لگا جو ان لوگوں کی عادتوں سے مختلف نہ تھا جن کو وہ عقائد سے دیکھتا تھا۔ دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ اوپری ذات کے ہندوؤں کے عیوب پورے سماج کے عیوب قرار پائے۔

ہندوستان میں مغربی تہذیب کے اثرات ایک علاقے سے دوسرے علاقے اور آبادی کے ایک حصے سے دوسرے حصے پر مختلف النوع رہے ہیں۔ مثلاً کچھ لوگ لباس، خوراک، طویر لپ، بول چال، کھیل کود اور اپنے استعمال میں آنے والی چیزوں کے اعتبار سے مغرب پسند ہو گئے جبکہ دوسرا گروہ ظاہری طور پر مغربی اثرات سے میزراہا لیکن اس نے مغربی سائنس، علم اور ادب سے گہرا اثر قبول کیا۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ فرق محض اضافی ہے قطعی اور بدیہی نہیں۔ یہ فرق اس لیے بتایا گیا ہے تاکہ مغربی اثرات کی مختلف قسموں اور ملک کے مختلف گروپوں پر ان کے مختلف اثرات میں امتیاز کیا جاسکے۔

مثال کے طور پر میسور میں برہمنوں نے مغربی اثرات کو قبول کرنے میں پہل کی اور دوسری ذاتوں کو اس کی راہ دکھائی۔ یہ بالکل قدرتی امر تھا کیوں کہ برہمن ہی پڑھے لکھے تھے اور ان میں سے بہت سے زمیندار ہونے کے ناطے گاؤں کی معیشت میں اونچا مقام رکھتے تھے (پہلے خیرات کے طور پر برہمنوں کو زمین دینے کا رواج تھا۔ برہمن انتظام کاروں (ایڈمنسٹریٹر) کو بھی زمین تحفے کے طور پر دی جاتی تھی)۔ برطانوی راج کے قیام سے جو نئے مواقع پیدا ہوئے تھے ان سے فائدہ اٹھانے کا احساس سب سے پہلے ان ہی میں پیدا ہوا اور وہ اپنے پیدا نشی گاؤں چھوڑ کر منگلور اور میسور جیسے شہروں میں جانے لگے تاکہ انگریزی تعلیم کا فائدہ اٹھا سکیں کیوں کہ نئے راج میں ایسی تعلیم کے توسط سے ہی نوکری مل سکتی تھی۔

برہمنوں میں پڑھنے لکھنے اور علم کا چرچا پہلے سے ہونے کی وجہ سے مغربی علوم کے حصول میں انھیں کافی آسانی حاصل ہوئی لیکن مغربی اثرات کو قبول کرنے کی جوڑو پلی اس کو اپنانے میں انھیں بعض امور کی وجہ سے خاصی مشکل پیش آئی۔ یہ صورت حال دکن میں خاص طور سے تھی کیوں کہ یہاں ان کی غالب اکثریت سبزی خور تھی اور شراب سے پرہیز کرتی تھی۔ اس کے علاوہ

ناپاک ہو جانے کے ڈر سے وہ ایسا پکا ہوا کھانا جو دوسروں کے ہاتھ کا چھوا ہوا ہو نہیں کھاتے تھے یا کوئی ایسا پیشہ اختیار نہیں کرتے تھے جسے ناپاک سمجھا جاتا تھا۔ کٹر برہمن کی نظروں میں انگریز جو سور اور گائے کا گوشت کھاتے تھے، پائپ اور دھسکی پیتے تھے، ناپاکی کا مجسمہ تھے۔ اس کے برعکس انگریزوں کے ہاتھوں میں سیاسی اور معاشی طاقت تھی، اس کی وجہ سے ان سے خوف کھایا جاتا تھا، تعریف اور عزت کی جاتی تھی اور ناپسند بھی کیا جاتا تھا۔

برہمنوں کے مغربی رنگ میں رنگے جانے کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ انگریز اور ملک کی بقیہ مقامی آبادی کے درمیان ایک وسیلہ بن گئے۔ اس کے نتیجے میں ذات پات کا ایک نیا اور سیکولر نظام وجود میں آیا جو روایتی نظام پر عادی ہو گیا اور جس میں انگریز اور نئے پھرتی سب سے اوپر، برہمن دوسرے نمبر پر اور بقیہ ذاتیں اس اہرام کی بنیاد پر آ گئیں۔ برہمن انگریزوں کی طرف دیکھتے تھے اور بقیہ لوگ انگریز اور برہمن دونوں کی طرف دیکھتے تھے۔ انگریزوں کی بعض قدریں اور رسوم برہمنوں کی بعض قدروں اور رسوم سے متغائر تھیں اس کی وجہ سے صورتِ مال خاصی الجھ گئی تھی۔ تاہم ذات پات کے نظام میں ایسا اقتصادِ ہمیشہ مضمر رہا، گواتنا واضح اور برہمنی نہیں تھا۔ پھرتیوں اور برہمنوں کی قدریں کچھ حد تک ہمیشہ سے ایک دوسرے کے مخالف رہی ہیں اور نظری طور پر برہمنوں کو تمام دوسری ذاتوں پر فوقیت حاصل ہونے کے باوجود پھرتیوں کو اپنی سیاسی طاقت (اس کے توسط سے معاشی طاقت) کی بدولت ہمیشہ مقتدر حیثیت حاصل رہی۔ ذات پات کے نظام میں انگریزوں کو سب پر بالادستی حاصل ہونے کی وجہ سے یہ تضاد مزید واضح ہو گیا۔

نئے نظام میں برہمنوں کو بڑا اہم مقام حاصل ہو گیا۔ میسور میں وہ ایک ایسا ذریعہ بن گئے جن کی معرفت مغربی اثرات باقی ماندہ ہندو سماج تک پہنچتے تھے۔ اس سے مغربی پسند کے عمل کو غالباً تقویت پہنچی، کیوں کہ دوسری ذاتیں مشروع سے برہمنوں کے طور طریقوں کا اتباع کرتی آئی تھیں۔ برہمنوں کے مغرب پسند ہوجانے سے پورے ہندوستانی سماج پر مغربی اثرات پڑے لیکن خود برہمنوں کے لیے مغربی طرز زندگی کے بعض پہلو جیسے انگریزوں کا کھانا، ان کا لباس اور چھوٹ چھات کا نہ ماننا ان کے لیے قابل قبول نہ ہو سکے۔ غالباً دوسری ذات کے لیے ان باتوں کو اختیار کر لینا اتنا مشکل نہ تھا۔ مثال کے طور پر کورگ کے لوگوں نے بڑی آسانی سے انگریزی لباس اور خوراک کو اپنا لیا اور ان کے بعض مشاغل جیسے رقص،

شکار اور کھیل وغیرہ کو بھی اپنا لیا۔

میسور کے برہمن دو طبقوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ایک طبقہ ’ویدیکا‘ یا ’پجاری‘ کہلاتا ہے اور دوسرا ’لوکیکا‘ یا ’عام گرجست انسان‘۔ ہندوستان کے دوسرے حصوں کے برہمنوں میں بھی ایسی ہی تقسیم نظر آتی ہے۔ ویدیکا ہی پجاری وغیرہ کا کام کرتے ہیں اور لوکیکا دوسرے اور سیکولر پیشوں میں لگے رہتے ہیں۔ رواجی طور پر پجاری کا طبقہ عام گرجست زندگی گزارنے سے اونچا سمجھا جاتا ہے لیکن موخر الذکر معاشی اور سیاسی طور پر طاقتور ہونے کی وجہ سے سیکولر معاملوں میں زیادہ بہتر پوزیشن کے مالک ہوتے ہیں۔ بٹالائی راج نے ان دو طبقوں میں مائل خلیج کو مزید وسیع کر دیا کیوں کہ اس راج کے تحت عام لوگوں کو دولت اور طاقت حاصل کرنے کے بہت سے مواقع ملے۔

ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت کا ایک دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستانی زندگی میں سیکولر اثرات بڑھے۔ سیکولرزم اور بڑھتے ہوئے معاشی افق نے پجاریوں کو پہلے کے مقابلے میں کمتر حیثیت کا بنا دیا۔ اس کے علاوہ سنسکرت کی روایتی تعلیم حاصل کرنے سے نہ عزت و وقار حاصل ہوتا تھا اور نہ ہی وہ مادی فائدے حاصل ہوتے تھے جو مغربی تعلیم کی بدولت ملتے تھے۔ شروع میں پجاریوں کے طبقے نے مغرب پسند عام زندگی کو اختیار والے طبقے کے خلاف جارحانہ رویہ اختیار کیا لیکن جب موخر الذکر طبقے کی تعداد بڑھتی گئی تو بدترجیح انہیں مدافعانہ رویہ اختیار کرنا پڑا لیکن جب خود پجاریوں میں مغربی تہذیب کا اثر و نفوذ چھنے لگا تو صورت حال مزید بدتر ہو گئی۔ وہ اپنے گھروں میں بجلی کی روشنی، ریڈیو اور پانی کے نلکے لگوانے کے خواہش مند ہونے لگے۔ انہوں نے سائیکلوں پر چڑھنا شروع کر دیا۔ سائیکل کے چمڑے کی سیٹ (گدی) کو ناپاک اور گندہ سمجھا جاتا تھا اس لیے پہلے پہل اس کے اوپر خاص اور مقدس ہرن کی کھال کا کور (خول) چڑھایا جانے لگا لیکن رفتہ رفتہ ہرن کی کھال کو ترک کر دیا گیا اور چمڑے کی ننگی سیٹ استعمال کی جانے لگی۔ پہلے پہل نل کے پانی پر بھی اعتراض کیا گیا کیوں کہ یہ پانی چمڑے کے واشر (Washer) سے گزر کر نلکے میں آتا تھا۔ لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ اعتراض بھی ختم ہو گیا۔ انجام کار پجاری طبقے کے لوگ اپنے بچوں کو مغربی طرز کے اسکولوں میں بھیجنے لگے جس کا عام طور سے یہ مطلب ہوا کہ خاندان میں کوئی ایسا فرد نہیں رہ گیا جو اپنے باپ کے پیٹے کو جاری رکھتا۔

تاہم جدید ہندوستان میں ایک دوسرا میلان ہے جو پنجابیوں کے اثر و رسوخ کے دائرے کو وسیع کر رہا ہے۔ تعلیم یافتہ اور مغربی طرز زندگی کو اپناتے ہوئے ہندوستانی سلسکت اور قدیم ہندوستانی تہذیب میں دل چسپی کا اظہار کر رہے ہیں۔ سارے ملک میں سیاستدان اکثر سسکت کی جانکاری کی اہمیت پر زور دیتے رہتے ہیں۔ پنڈت نہرو کی تصنیف 'تلاش ہند' (Discovery of India) کی تقلید میں بہت سے نوجوانوں نے ملک کے ماضی کی تلاش و جستجو شروع کر دی ہے۔ اس کے علاوہ بہت سے مغربی مصنفین کو اچانک ہی ہندوستانیوں اور ہندوستانی تہذیب میں بہت سی خوبیاں نظر آنے لگی ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ بہت سے ہندوستانیوں میں اپنی ثقافت سے بہتر واقفیت اور آگاہی کی خواہش پیدا ہو گئی ہے۔

مغربی طرز زندگی کو اپنالینے کی وجہ سے میسور کے برہمنوں کی زندگیوں میں بہت سی تبدیلیاں آگئی ہیں۔ ان کی شکل و صورت اور لباس میں تبدیلی آئی۔ سر کے زلف نabalوں کی جگہ چھوٹے چھوٹے بالوں نے لے لی اور ان کے روایتی لباس کی جگہ کم از کم جزوی حرکت مغربی طرز کے لباس اور جوتے نے لے لی۔ لباس میں تبدیلی کی وجہ سے رسوم و رواج کا پیدا کردہ پاکیزگی کا تصور رفتہ رفتہ کمزور ہوتا گیا۔ مثلاً پہلے کھانا ایک رسم کا درجہ رکھتا تھا اور برہمن کو کھانا کھاتے ہوئے یا پرستے ہوئے رسوم کے تحت مقرر کردہ خاص اور پاک کپڑے پہننے پڑتے تھے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ فوراً دھوئی ہوئی سوئی دھوئی یا ریشمی دھوئی اور جسم کے اوپری حصے کے لیے کوئی خالص اور پاک کپڑا پہنا جائے۔ قمیض پہننا بالکل ممنوع تھا، لیکن جیسے جیسے مغربی لباس مقبول ہوتا گیا برہمن مرد قمیض پہنے ہوئے ہی کھانے کے لیے بیٹھنے لگے اور ان دنوں اس طبقے میں میز کرسی پر بیٹھ کر کھانا کھانا عام ہوتا جا رہا ہے۔

پہلے صبح کا کھانا گھر کے افراد کو پرستے سے پہلے گھر بلو دیوی دیوتا کو پرستاجاتا تھا اور گھر کے تمام مرد حضروں نے جنیو پہن رکھا تھا، انھیں کھانا شروع کرنے سے پہلے چند رسوم ادا کرنے پڑتے تھے۔ ان دنوں بہت سے برہمنوں نے جنیو پہننا ترک کر دیا ہے حالانکہ 'پانیان' کی تقریب اب بھی منائی جاتی ہے جس میں جنیو پہننے کی رسم ادا کی جاتی ہے۔ صرف ان رسمی کھانوں کے موقعوں پر جن میں کٹر لوگ موجود ہوتے ہیں کھانے سے پہلے بعض رسوم ادا کی جاتی ہیں۔ جہاں لوگ میز کرسی پر کھاتے ہیں وہاں اب گو بر کے لیپ سے کھانے

کی جگہ کو پاک نہیں کیا جاتا۔

برہمنوں کی خوراک میں بعض ایسی سبزیاں بھی شامل ہو گئی ہیں جو پہلے ممنوع تھیں جیسے پیاز، آلو، گاجر، مولیٰ اور شکر قند وغیرہ۔ بہت سے لوگ صحت کی وجہ سے کچا انڈا کھانے اور ایسی دوائیں پینے لگے ہیں جن کے بارے میں وہ جانتے ہیں کہ وہ جانوروں کے مختلف اعضاء سے تیار کی گئی ہیں۔ لیکن گوشت کھانے کی مثالیں اب بھی خال خال ہیں، جبکہ شراب نوشی اتنی کیا نہیں ہے۔ پڑھے لکھے طبقے میں سگریٹ پینا عام ہے۔

برہمنوں نے نئے پیشے بھی اختیار کرنے شروع کر دیے ہیں۔ حتیٰ کہ بیسویں صدی کی تیسری دہائی تک برہمن تجارت یا کوئی ایسا کام کرنے سے ہچکچاتے تھے جس میں ہاتھ سے کام کرنے کی ضرورت ہوتی تھی لیکن معاشی کساد بازاری کی وجہ سے انھیں نئے نئے کام کرنے کے لیے مجبور ہونا پڑا اور دوسری عالمی جنگ نے اس عمل کو پایہ تکمیل تک پہنچا دیا۔ بہت سے برہمن فوج میں بھرتی ہو گئے جس کی وجہ سے ان کی عادات اور نظریے میں زبردست تبدیلی آئی۔ دوسری عالمی جنگ سے پہلے جو نوجوان تلاش معاش کے لیے بمبئی، کلکتہ یا دہلی جانا چاہتے تھے انھیں اپنے بڑوں کی مخالفت کا سامنا کرنے کے لیے تیار رہنا پڑتا تھا لیکن جنگ کے بعد کے زمانے میں نوجوان نہ صرف ہندوستان کے مختلف حصوں میں نظر آنے لگے بلکہ ملک کے باہر بھی دکھائی دینے لگے۔ برہمنوں کے جغرافی اور سماجی طبقے میں اچانک بڑی وسعت آ گئی۔ پہلے برہمن ڈاکٹر کی کرسی پر بیٹھنے والے نے پرائیویٹ کرتے تھے کیوں کہ اس پیشے میں ہر ذات کے لوگوں سے واسطہ پڑتا تھا جس میں اچھوت بھی ہوتے تھے اور جبریا پھاڑنا بھی ہوتا تھا۔ اب یہ باتیں داستانِ گزشتہ ہیں۔ بعض پڑھے لکھے برہمنوں نے اپنے فارموں میں مرغی پالنے بھی شروع کر دیا ہے۔ ان میں سے بہت سورت پالنے کے بھی خواہش مند ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شتر اسٹی سال پہلے یسور کے برہمنوں کے بعض طبقوں میں دھن کی قیمت ادا کرنے کا رواج تھا لیکن مغربی طرز زندگی کے عام ہوجانے اور اس کی وجہ سے ایسے تعلیم یافتہ لڑکوں کی مانگ بڑھ جانے کی وجہ سے جو اچھی لوگ ریا کرتے ہوں جہیز دینے کا رواج عام ہو گیا۔ جولہ کا جتنا زیادہ تعلیم یافتہ ہوتا تھا اس کے والدین اتنا ہی زیادہ جہیز مانگتے تھے۔ لڑکیوں کی شادی کی عمر بھی خاصی اوپر چڑھ گئی۔ پچیس تیس سال پہلے برہمنوں میں بالغ ہونے سے پہلے لڑکی کی شادی کر دینے کا رواج عام تھا۔ اب شہر اور متوسط طبقے کے برہمن اٹھارہ سے پہلے بچوں

لڑکی کا بیاہ کپاتے ہیں۔ بہت سی ایسی لڑکیاں ہیں جو بیس سے اوپر پہنچ چکی ہیں مگر بن بیاہی ہیں۔ بال و دھوا تیں خال خال نظر آتی ہیں اور میواؤں کا سرمونڈ دینا اب ماضی کا قصہ ہے۔

گزشتہ ڈیڑھ سو برسوں میں ہندوؤں کا طریقہ زندگی عام طور سے سیکولر ہوا ہے اور برہمنوں پر جن کی زندگی رسوم و رواج کی تابع رہی ہے اس کا خاص طور سے اثر پڑا ہے۔ ہندوؤں کی کوئی دیگر ذات برہمنوں کی طرح رسوم و رواج کی بندشوں میں اتنی جکڑی ہوئی نہیں ہے۔ ہندوؤں کی جدید سماجی زندگی کے دل چسپ تضادات میں سے ایک یہ ہے کہ برہمن زیادہ سے زیادہ مغربی طرز زندگی کو اپناتے جا رہے ہیں، جبکہ دوسری ذات کے لوگ قدیم رواج کو اپنا رہے ہیں۔ ذات پات کی پچھلی سطحوں پر ذاتیں ان رسوم و رواج کو اپنا رہی ہیں جنہیں برہمن ترک کرتے جا رہے ہیں۔ جہاں تک ان ذاتوں کا تعلق ہے ایسا لگتا ہے کہ مغربی طرز زندگی کو اپنانے کے لیے انہیں سنسکرت تہذیب کے اثرات کے ابتدائی اور لازمی مرحلے سے گزرنا ضروری ہے۔

جدید ہندوستان میں مغربی زندگی اور قدیم طرز زندگی کے لحاظ سے جو سماجی تبدیلیاں آئی ہیں ان کی وضاحت کا مطلب یہ ہے کہ بنیادی طور سے ان کا جائزہ تبدیلی کے لحاظ سے لیا جائے ساخت کے لحاظ سے نہیں۔ ساخت کے لحاظ سے تجزیہ تہذیبی تجزیے کے مقابلے میں کہیں زیادہ مشکل ہوگا۔ برہمنوں کے سماجی حلقے کی وسعت اور ذات پات کے نظام اور ان کے لیے اس کے مضمرات پر تفصیلی طور سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ مغربی طرز زندگی اور قدیم طرز زندگی کے دہرے وجود، جو بعض اوقات ایک دوسرے سے متصادم بھی ہوتے رہتے ہیں، کے عواقب اور نتائج ایک باضابطہ سماجی مطالعے کے لیے بڑا دل چسپ میدان مہیا کرتے ہیں۔

متذکرہ بالا مضمون کے بارے میں ایک تشریح^۱

انگریزوں کی فتح ہندوستان نے سیاسی، معاشی، سماجی اور تکنیکی یعنی بہت سی

^۱ اس مضمون کو لکھے ہوئے ایک سال سے زیادہ کا عمر گزرا۔ اس دوران میں نے اس موضوع پر مزید سوچ بچار کیا جس کا نتیجہ اس تشریح کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ اس میں میں نے مغربی تہذیب اور (باقی فٹ نوٹ اگلے صفحے پر)

طاقتوں کو بروئے کار آنے کے مواقع فراہم کیے۔ ان طاقتوں نے ملک کی سماجی اور تہذیبی سطح کو بے حد متاثر کیا۔ انگریزوں کے ہندوستان سے چلے جانے کا نتیجہ یہ نہیں نکلا کہ یہ طاقتیں کمزور ہو گئیں یا ختم ہو گئیں بلکہ اس کے برعکس ان میں مزید شدت آگئی۔ مثال کے طور پر جو معاشی انقلاب انگریزوں نے سرمایہ دارانہ نظام اور عدم مداخلت کے نظریے کی بنیاد پر بتدریج شروع کیا تھا اس کی جگہ ایک بہت بڑی اور منظم کوشش نے لے لی جس کا مقصد یہ تھا کہ اشتراکی اور جمہوری نظریے کی بنیاد پر جس قدر جلد ہو سکے ملک کو ترقی دی جائے۔ پانچ سالہ منصوبوں کے تصور کو انگریزوں کے ذریعے ملک کو صنعتی اور معاشی لحاظ سے سست رفتار اور غیر منظم طریقے سے ترقی دینے کی کوششوں کا لازمی نتیجہ کہا جاسکتا ہے۔

انگریزوں نے جو سیاسی سالمیت پیدا کی تھی اس میں مزید پیش رفت کی گئی گو کہ ہندوستان اور پاکستان کے دو حصوں میں ملک کے بٹ جانے کی وجہ سے برصغیر کی سالمیت ممکن نہ ہو سکی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہندوستانی سماج میں جو طاقتیں پنہاں تھیں وہ انگریزوں کے اقتدار کے تحت نائل ہو گئی تھیں۔ ان میں ترمیم ضرور ہوئی اور بعض صورتوں میں انھیں مزید تقویت حاصل ہوئی۔ انگریزوں سے پہلے کے زمانے میں معاشی حالت ساکن تھی جس میں زر کی کمی تھی و ردیہ علاقے میں لین دین کا ذریعہ اجناس کا ادول بدل (Barter) تھا۔ افراد کے ابین تعلقات غیر مخصوص اور ہمہ جہت تھے اور اس کا تعین زیادہ تر ان کی سماجی حیثیت سے ہوتا تھا۔ انگریزوں نے بتدریج ایک ارتقاء پذیر اور نظام زر کی بنیادوں پر چلنے والی معیشت کو رواج دیا جس میں شرکت کرنا یا حصہ لینا کسی گروہ یا فرد کے لیے کسی خاص ذات میں پیدا ہونے کے سبب ممنوع نہ تھا۔ مثلاً انگریزوں نے غلامی کے رواج کو ختم کر دیا، اس کی وجہ سے کورنگ

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

سنگت تہذیب کے دائرہ عمل سے متعلق مزید خیالات کا ذکر کیا ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر ایف۔ جی۔ ہیلی، اسکول آف اورینٹل اینڈ آفریقین اسٹڈیز، لندن کا شکر گزار ہوں جنہوں نے اپنے خطوط میں میرے مضمون پر تفصیلی اور ناقدانہ نظر ڈالنے کی زحمت کی۔ میں ڈاکٹر میک کم بریٹ (Dr. Mc Kim Mernott) یونیورسٹی آف شکاگو اور ماہرین بشریات اور سماجیات کانفرنس کے مندوبین کا بھی شکر گزار ہوں۔ یہ کانفرنس مدراس میں ۱۹۵۵ء میں ہوئی تھی۔ اس کانفرنس میں مضمون پڑھا گیا تھا اور مندوبین نے ناقدانہ جائزہ لیا تھا۔

کی اچھوت ذاتوں کو یہ موقع ملا کہ وہ سابقہ آقاؤں کو چھوڑ کر یورپیوں کے 'کافی' کے باغات میں بطور مزدور کام کر سکیں۔ اگر ان کو نجات دلانے والا یہ قانون دیتا تو وہ اس نئی معیشت میں حصہ نہیں لے سکتے تھے۔ اس مثال سے ہمیں یہ بات بھی ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ انگریزی راج نے نئے اقدار پیدا کیے اور ایک نیا عالمی نقطہ نظر بھی!

میں نے کسی اور جگہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ذات پات کے روایتی اور انگریزوں کی آمد سے پہلے کے نظام میں ایک گروہ سے دوسرے گروہ کے مابین ایک حد تک حرکت پذیری کی گنجائش تھی۔ صرف اس نظام کے انتہائی کنارے ایک حد تک مقرر تھے۔ ان کے اندر حرکت ہوتی رہتی تھی۔ یہ اس وجہ سے ممکن تھا کہ ذات پات کے نظام کے وسطی درجوں میں باہمی مرتبہ غیر واضح ہیں۔ ذات پات کا جو عام تصور ہے اس کے مقابلے میں ذات پات کی جو شکل رائج ہے اس کی اصلیت باہمی مرتبہ یا درجے کا غیر واضح ہونا ہی ہے۔

انگریزوں کے بعد اس حرکت پذیری میں کافی حد تک اضافہ ہو گیا۔ ایسے گروہ جو ماقبل انگریزی دور میں کسی طرح گزر بسر کرنے سے زیادہ کے بارے میں سوچ ہی نہیں سکتے تھے، انھوں نے اب روپے کمانے کے مواقع تلاش کرنے شروع کیے۔ حصول دولت کے بعد انھوں نے اپنی حیثیت حاصل کرنے کے لیے دعویٰ کرنا شروع کیا۔ بعضوں نے اونچی حیثیت حاصل بھی کر لی۔ لہذا جو سماجی حرکت پذیری انگریزوں سے قبل کے دور میں خاصی دھیمی تھی وہ انگریزی دور میں کافی تیز ہو گئی لیکن یہ تبدیلی صرف کمیت کے لحاظ سے تھی۔

اس طرح ایسا لگتا ہے کہ معاشی بہتری کسی گروہ کے رسوم و رواج اور طریقہ زندگی کو سنسکرت تہذیب کے اثرات کے تابع بنانے کی وجہ بنتی ہے۔ بعض اوقات کسی گروہ کا ابتدائی قدم سیاسی اقتدار کا حصول ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے معاشی بہتری اور پھر قدیم طرز زندگی کا عمل دخل شروع ہو جاتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر حال میں معاشی بہتری کا

لے دیکھیے : Religion and Society among the Georgs of

South India. ص ۱۹

تہ دیکھیے اس کتاب کا تیسرا باب 'ورن اور ذات'

تہ ایضاً

نتیجہ سنسکرت تہذیب کے فعل و فعل کے لیے ایک لازمی شرط اولین ہے۔ مثال کے طور پر ریاست میسور کے رامپورہ گاؤں کے ہر بچوں میں سنسکرت تہذیب کے اثرات بڑھتے جا رہے ہیں اہاس کی وجہ ان کی موجودہ قیادت معلوم ہوتی ہے اور یہ بھی ہے کہ نوجوان نسل اپنے والدین کے مقابلے میں باہری دنیا سے زیادہ رابطہ رکھتی ہے۔ اس کے ماسوا اگر ان اطلاعات کو صحیح مان لیا جائے جو مقامی آدمیوں کے ذریعے سننے میں آتی ہیں تو رامپورہ گاؤں کے ہر بچوں کو باہر کے ہر بچہ رہنما برابر مجبور کرتے رہتے ہیں کہ وہ اپنے طریقہ زندگی کو بدلیں۔ گذشتہ ستر برسوں میں ہر بچوں کی معاشی حالت بہتر ہوئی ہے یا نہیں، اس کا تعین کرنا آسان نہیں ہے لیکن اس کا امکان ہے کہ انہیں اس خوش مالی سے فائدہ پہنچا ہے جو تقریباً آٹھ برس پہلے آبپاشی والے رقبے میں توسیع کی وجہ سے آئی ہے۔

مختصراً یہ کہ ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ سنسکرت تہذیب کے اثرات کی تمام صورتیں دولت کے حصول کا ہی نتیجہ ہیں اور جو ثبوت دستیاب ہیں وہ اتنے واضح نہیں ہیں جن سے یہ ظاہر ہو کہ سنسکرت تہذیب کے اثرات کے اثر و نفوذ کا کسی گروہ کی معاشی خوش حالی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ معاشی خوش مالی سیاسی طاقت کا حصول، تعلیم، رہنمائی اور ذات پات کے نظام میں اوپر آٹھنے کی خواہش سنسکرت تہذیب کے اثرات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ان اثرات کے اثر و نفوذ کی ہر مثال میں یہ تمام وجوہ یا ان میں بعض وجوہیں مختلف نوعیتوں سے مل جاتی نظر آتی ہیں۔

تاہم اس بات پر زور دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ سنسکرت تہذیب کو اپنانے کے نتیجے میں کسی گروہ کو اونچا درجہ حاصل ہو جاتا ہے۔ متعلقہ گروہ کو کسی خاص دین ویش، چھتری یا برہمن سے تعلق رکھنے کا واضح دعویٰ پیش کرنا چاہیے۔ انہیں اپنے رسوم اور ساداج، خوراک اور طریقہ زندگی میں مناسب تبدیلی لانی چاہیے اور اگر ان کے دعوے میں کوئی تضاد ہے تو انہیں ایک مناسب فقہ گھر کا اس کی وضاحت پیش کرنی چاہیے۔ اس کے ماسوا اس گروپ کو ایک غیر معین مدت تک محض انتظار کرتے رہنا چاہیے اور اس دوران انہیں اپنے مطالبے پر مسلسل ارٹے رہنا چاہیے اور اپنے دعوے کو منوانے کے لیے دباؤ ڈالتے رہنا چاہیے۔ عام طور سے ایک دو نسلوں کے گزرنے کے بعد ہی کوئی دعویٰ قبول ہونا شروع ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جو لوگ پہلے پہل کسی ذات کا دعویٰ سنتے ہیں تو وہ جانتے ہیں کہ

کی اچھوت ذاتوں کو یہ موقع ملا کہ وہ سابقہ آقاؤں کو چھوڑ کر یورپیوں کے 'کافی' کے باغات میں بطور مزدور کام کر سکیں۔ اگر ان کو نجات دلانے والا یہ قانون نہ بنتا تو وہ اس نئی معیشت میں حصہ نہیں لے سکتے تھے۔ اس مثال سے ہمیں یہ بات بھی ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ انگریزی راج نے نئے اقدار پیدا کیے اور ایک نیا عالمی نقطہ نظر بھی!

میں نے کسی اور جگہ یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ذات پات کے روایتی اور انگریزوں کی آمد سے پہلے کے نظام میں ایک گروہ سے دوسرے گروہ کے مابین ایک حد تک حرکت پذیری کی گنجائش تھی۔ صرف اس نظام کے انتہائی کنارے ایک حد تک مقرر تھے۔ ان کے اندر حرکت ہوتی رہتی تھی۔ یہ اس وجہ سے ممکن تھا کہ ذات پات کے نظام کے وسطی درجوں میں باہمی مرتبہ فیرو واضح ہیں۔ ذات پات کا جو عام تصور ہے اس کے مقابلے میں ذات پات کی جو شکل رائج ہے اس کی اصلیت باہمی مرتبہ یا درجے کا غیر واضح ہونا ہی ہے۔

انگریزوں کے بعد اس حرکت پذیری میں کافی حد تک اضافہ ہو گیا۔ ایسے گروہ جو ماقبل انگریزی دور میں کسی طرح گزر بسر کرنے سے زیادہ کے بارے میں سوچ ہی نہیں سکتے تھے، انھوں نے اب روپے کمانے کے مواقع تلاش کرنے شروع کیے۔ حصول دولت کے بعد انھوں نے ادنیٰ حیثیت حاصل کرنے کے لیے دعویٰ کرنا شروع کیا۔ بعضوں نے ادنیٰ حیثیت حاصل بھی کر لی۔ لہذا جو سماجی حرکت پذیری انگریزوں سے قبل کے دور میں خاصی دھیمی تھی وہ انگریزی دور میں کافی تیز ہو گئی لیکن یہ تبدیلی صرف کمیت کے لحاظ سے تھی۔

اس طرح ایسا لگتا ہے کہ معاشی بہتری کسی گروہ کے رسوم و رواج اور طریقہ زندگی کو سنسکرت تہذیب کے اثرات کے تابع بنانے کی وجہ بنتی ہے۔ بعض اوقات کسی گروہ کا ابتدائی قدم سیاسی اقتدار کا حصول ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے معاشی بہتری اور پھر قدیم طرز زندگی کا عمل دخل شروع ہو جاتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر حال میں معاشی بہتری کا

لے دیجیے : Religion and Society among the Coorgs of

South India. - ۱۹۰۵

لے دیجیے اس کتاب کا تیسرا باب 'ورن اور ذات'

۵۰ ایضاً

نتیجہ سنسکرت تہذیب کے عمل و فعل کے لیے ایک لازمی شرط اولین ہے۔ مثال کے طور پر ریاست میسور کے رامپورہ گاؤں کے ہر بچوں میں سنسکرت تہذیب کے اثرات بڑھتے جا رہے ہیں احساس کی وجہ ان کی موجودہ قیادت معلوم ہوتی ہے اور یہ بھی ہے کہ نوجوان نسل اپنے والدین کے مقابلے میں باہری دنیا سے زیادہ رابطہ رکھتی ہے۔ اس کے ماسوا اگر ان اطلاعات کو صحیح مان لیا جائے جو مقامی آدمیوں کے ذریعے سننے میں آتی ہیں تو رامپورہ گاؤں کے ہر بچوں کو باہر کے ہر بچہ رہنا برابر مجبور کرتے رہتے ہیں کہ وہ اپنے طریقہ زندگی کو بدلیں۔ گذشتہ ستر برسوں میں ہر بچوں کی معاشی حالت بہتر ہوئی ہے یا نہیں، اس کا تعلق کرنا آسان نہیں ہے لیکن اس کا امکان ہے کہ انھیں اس خوش حالی سے فائدہ پہنچا ہے جو تقریباً آٹھ برس پہلے آبپاشی والے رقبے میں توسیع کی وجہ سے آئی ہے۔

مختصر یہ کہ ہمارے پاس اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ سنسکرت تہذیب کے اثرات کی تمام صورتیں دولت کے حصول کا ہی نتیجہ ہیں اور جو ثبوت دستیاب ہیں وہ اتنے واضح نہیں ہیں جن سے یہ ظاہر ہو کہ سنسکرت تہذیب کے اثرات کے اثر و نفوذ کا کسی گروہ کی معاشی خوش حالی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ معاشی خوش حالی سیاسی طاقت کا حصول، تعلیم، رہنمائی اور آفات کے نظام میں اوپر آٹھنے کی خواہش سنسکرت تہذیب کے اثرات کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ان اثرات کے اثر و نفوذ کی ہر مثال میں یہ تمام وجوہ یا ان میں بعض وجہیں مختلف نوعیتوں سے ملتی نظر آتی ہیں۔

تاہم اس بات پر زور دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ سنسکرت تہذیب کو اپنانے کے نتیجے میں کسی گروہ کو ادنیٰ درجہ حاصل ہو جاتا ہے۔ متعلقہ گروہ کو کسی خاص درجہ ویش، چھتری یا برہمن سے تعلق رکھنے کا واضح دعویٰ پیش کرنا چاہیے۔ انھیں اپنے رسوم اور رواج، خوراک اور طریقہ زندگی میں مناسب تبدیلی لانی چاہیے اور اگر ان کے دعوے میں کوئی تضاد ہے تو انھیں ایک مناسب قصہ گھر کر اس کی وضاحت پیش کرنی چاہیے۔ اس کے ماسوا اس گروپ کو ایک غیر معین مدت تک محض انتظار کرتے رہنا چاہیے اور اس دوران انھیں اپنے مطالبے پر مسلسل اڑے رہنا چاہیے اور اپنے دعوے کو منوانے کے لیے دباؤ ڈالتے رہنا چاہیے۔ عام طور سے ایک دو نسلوں کے گزرنے کے بعد ہی کوئی دعویٰ قبول ہونا شروع ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جو لوگ پہلے پہل کسی ذات کا دعویٰ سنتے ہیں تو وہ جانتے ہیں کہ

یہ ذات اصل میں جو کچھ ہے اس کے علاوہ کچھ اور بننا چاہتی ہے۔ اس دعوے کی مقبولیت کا امکان ان کے بیٹوں اور پوتوں کے زمانے میں بڑھ جاتا ہے۔ بعض صورتوں میں بعض ذات یا قبائل بہت دنوں تک مطالبے کرتے رہے اور وہ قبول نہ ہوئے۔ میرے پیش نظر صرف وہی باتیں ہیں جو دوسری ذاتیں قبول کر لیتی ہیں۔ میں میخ نکالنے والے افراد کا ذکر نہیں کر رہا جو ہمیشہ موجود ہوتے ہیں۔

یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی ذات اپنے دعوے میں مناسب حدود سے تجاوز کر جائے جس کا نتیجہ اوپر چڑھنے کی بجائے دوسری ذاتوں کی ناپسندیدگی اور ناگواری کی صورت میں ظاہر ہو۔ یہ بات بھی امکان سے خارج نہیں ہے کہ کوئی دعویٰ جو کسی خاص علاقے یا زمانے میں کامیاب ہو جائے وہ کسی دوسرے علاقے یا زمانے میں کامیاب بھی ہو۔ ترقی یافتہ تاریخی شعور ایسے دعووں کا دشمن ہو گا لیکن یہ شعور ابھی ہمارے عوام میں پیدا نہیں ہوا ہے۔ ذات پات کے نظام کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ مختلف گروہ (ذاتیں) اوپر یا نیچے ہوتے رہتے ہیں لیکن طبقہ داری سماج میں کوئی فرد یا خاندان اوپر اٹھتا یا نیچے آتا ہے۔ اس گروہی حرکت پذیری کی ایک شق یہ بھی ہے کہ اس گروہ کو اتنا بڑا ہونا چاہیے کہ اس کے افراد آپس میں ہی شادی بیاہ کر سکیں یا وہ اس ذات کی لڑکیوں سے شادی کرنے پر تو رضامند ہوں جن سے ان کا اصلاً تعلق رہا ہو مگر اپنی لڑکیوں کی شادی وہاں نہ کرتے ہوں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اصل گروہ پر یہ اثر پڑے گا کہ اس سے ٹوٹ کر الگ ہونے والا گروہ ان سے برتر ہے ورنہ وہ اس یک طرفہ رشتہ داری پر اصرار نہ کرتا جس سے ان کی پوزیشن کتر قرار پاتی ہے۔

آپس میں شادی بیاہ کرنے کے لیے جنوب کے مقابلے میں شمالی ہندوستان میں زیادہ بڑے گروہ کی ضرورت ہے کیوں کہ شمالی ہندوستان میں نزدیکی رشتہ داری میں شادی ممنوع ہے، اس کے علاوہ یہ بھی شرط ہے کہ اپنے گاؤں سے باہر ہو۔ اس کے برعکس جنوبی ہندوستان میں چچیرے بھائی، بہنوں اور ماموں بھانجی میں شادی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ گاؤں سے باہر شادی کرنے پر بھی اصرار نہیں کیا جاتا، لیکن میں اپنے اصل موضوع سے ہٹا جا رہا ہوں۔ میں یہاں اس امر پر زور دینا چاہتا ہوں کہ سنسکرت تہذیب کے اثرات کی وجہ سے ذات پات میں زیادہ ربط اور ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے اور اکثر

اصل ذات اور اس سے ٹوٹ کر علیحدہ ہوئے گروہ میں شادی بیاہ کے رشتے قائم ہو جاتے ہیں۔ اس طرح سماجی حرکت پذیر سی پر تہر قبولیت لگ جاتی ہے۔ اس طرح یہ کسی بھی علاقے کے ذات پات کے نظام کو موجودہ سیاسی اور معاشی صورت حال کے قریب تر لاتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ذات پات کے نظام پر زبردست دباؤ پڑتا۔ اس کی وجہ سے روایتی نظام کے ڈھلنے کے اندر ہی تبدیلی اور رد و بدل کا امکان پیدا ہو گیا اور انگریزی دور اور آزادی کے بعد کی زبردست تبدیلیوں کے باوجود یہ طریقہ باقی اور برقرار ہے۔ اس کی وجہ سے تبدیلی اس نہج سے آتی ہے کہ کل ہند قدروں کا اثبات ہو تلے اور پورے ہندوستانی سماج کی شیرازہ بندی میں اضافہ ہوتا ہے۔

ذاتوں میں سنسکرت تہذیب کے اثرات کا نتیجہ غالباً ہندو سماج میں بحیثیت مجموعی زبردست تہذیبی اور میتی تبدیلیوں کی صورت میں رونما ہو گا لیکن ان اثرات کا نتیجہ ہمیشہ یہ نہیں نکلا کہ جن ذاتوں نے قدیم طریقہ زندگی کو اپنا لیا ہے انھیں اونچا سماجی مرتبہ بھی مل جائے گا جیسا کہ اچھوتوں کی مثال سے واضح ہوتا ہے۔ کسی اچھوت ذات پر سنسکرت تہذیب کے اثرات خواہ کتنے ہی زبردست کیوں نہ ہوں مگر وہ چھوت چھات کی حد بند یوں کو پار کرنے کے ناقابل ہے۔ یہ صورت یقیناً ناقابل قبول ہے کہ ایسے گروہ جو پہلے ہندو دھرم سے باہر تھے جیسے قبائلی یا غیر ملکی نسل کے گروہ وہ کامیابی کے ساتھ ہندومت میں داخل ہو گئے اور اکثر ذات پات کے لحاظ) اونچے درجے پر فائز ہو گئے اور اچھوت ذات کو ہمیشہ اچھوت رہنے پر مجبور ہونا پڑا ان کے لیے اوپر اٹھنے کی صورت صرف یہی تھی کہ وہ اپنے پیدائشی گاؤں سے بہت دور ایسی نئی جگہ چلے جائیں جہاں ان کے بارے میں کوئی کچھ نہ جانتا ہو۔ لیکن ایسی نقل و حرکت برطانوی ہند میں بڑی مشکل تھی۔ اس کا مطلب یہ ہوتا کہ اپنے گاؤں میں انھیں جو تحفظات حاصل تھے ان سے وہ محروم ہو جاتے اور غالباً ایک دشمن راجہ کے علاقے میں جاتے اور ہر طرح کے خطرات کا سامنا کرتے۔ اچھوت عام طور پر ہندو زمینداروں کے بیگار کے طور پر کام کرتے تھے اور ان سے منسلک ہوتے تھے۔ اگر ہم اس بات کو ذہن میں رکھیں تو معلوم ہو گا کہ ان کا ترک وطن تقریباً ناممکن تھا یا

لے ڈاکٹر آدرین میسر Dr. Adrien Mayer کا بیان ہے کہ مالوہ گاؤں کی ایک اچھوت ذات بلنی جن کا

وہ مطالعہ کر رہے ہیں شورو درن میں داخل ہونے کی کوشش کر رہی ہے۔ اگر وہ اس کوشش میں کامیاب (باقی اگلے صفحے پر)

یہ امر کہ قدیم سنسکرت تہذیب کو اپنانے سے اچھوتوں کو اوپر چڑھنے میں مدد نہیں ملتی اس عمل کو مقبول نہیں بنانا۔ کل ہندو پیمانے پر اچھوتوں میں ایسی واضح اور زبردست کوششیں نظر آتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مردہ گائے اور گھریں پلے ہوئے سور کا گوشت کھانا اور ناڑی پینا ترک کر رہے ہیں اور قدیم رسوم و رواج، عقائد اور دیوی دیوتاؤں کو اپنا رہے ہیں۔ اس کا قوی امکان ہے کہ گزشتہ تیس چالیس برسوں میں سارے ہندوستان میں اچھوتوں کے کلچر میں زبردست تبدیلیاں آجائیں۔ ان میں سے بعض بہت سی شودر ذاتوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ قدیم تہذیبی اثرات کے تحت آجائیں گے۔ دستور نے چھوت چھات کا خاتمہ کر دیا ہے اور اس قانونی تسخیر کو نافذ کرنے کے لیے اقدامات کیے جا رہے ہیں۔ قدرتی طور پر ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مستقبل کے ہندو سماج میں اچھوتوں کی کیا پوزیشن ہوگی؟ مجھ سے علم بشریات (انٹھروپولوجی) کے کئی طالب علموں نے یہ سوال پوچھا ہے کہ کیا میں قدیم طور طریقوں کو اپنانے کے عمل کو ایک طرف عمل سمجھتا ہوں اور کیا صرف مقامی کلچر ہی متاثر ہوتا ہے؟ اس کا جواب بڑا صاف ہے۔ یہ دو طرفہ عمل ہے لیکن ایسا لگتا ہے کہ مقامی کلچر نے جتنا دیا ہے اس سے کہیں زیادہ لیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ہندوستان کی پوری تاریخ میں مقامی عناصر، سنسکرت عقائد، اساطیر اور رسم و رواج میں در آئے ہیں اور ہندوستان کے طول و عرض میں پھیلنے کے عمل میں سنسکرت کلچر کے عناصر میں مختلف تہذیبی علاقوں میں مختلف تبدیلیاں آئی ہیں۔ بلاشبہ دسہرہ، دیپاولی اور مولی جیسے تیوہار پورے ملک میں بعض مشترک خصوصیات کے حامل ہیں لیکن پھر بھی ان میں بعض اہم علاقائی خصوصیتیں بھی ہیں۔ بعض تہواروں کے نام ہی سارے ہندوستان میں مشترک ہیں اور اس کے علاوہ ہر چیز مختلف ہے۔ ایک ہی نام سے مختلف علاقوں کے لوگوں میں مختلف تہواروں کا تصور آ بھرتا ہے۔ اس طرح رامائن اور مہا بھارت کے ہر دے بارے میں ہر علاقے کے اپنے خاص

(بقیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

ہو جاتے ہیں تو یہ اردو لپی سے خالی ہو گا۔ دیکھیے ڈاکٹر میر کا مضمون "Some Hierarchical Aspects of Caste", South Western Journal of Anthropology, Vol. XII No.2 Pp.117-144

لوگ گیت ہیں اور اکثر یہ صورت بھی دیکھنے میں آتی ہے کہ رزمیوں کے واقعات اور کردار مقامی خطرات کی حالات کی خاص خاص خصوصیتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ پورے ہندوستان میں ہندو دھرم کے جو بڑے بڑے دیوی دیوتا پوجے جاتے ہیں ان کے علاوہ آپ کو ہندوستان کے ہر حصے میں ایسے برہمن ملیں گے جو اپنے مقامی دیوی دیوتاؤں کی پرستش کرتے ہیں، جو دیائی امراض کو دور کرنے والے اور مویشیوں اور بچوں کی زندگیوں کے محافظ سمجھے جاتے ہیں۔ برہمنوں کے لیے ایسی مثالیں کم یا بے نہیں ہیں کہ وہ کسی غیر برہمن دوست کے توسط سے ایسے دیوی دیوتاؤں پر چالو کرنا کی بجائے چھانے۔

ہندوستان کی پوری تاریخ میں یہ عام مشاہدہ رہا ہے کہ قدیم طور طریقوں پر مشتمل ہندو مت نے مقامی اور عوامی عناصر کو قبول کیا ہے اور ان کی موجودگی نے مزید ایسے عناصر کے انجذاب کو آسان بنا دیا ہے۔ یہ جذب و قبول اس ڈھنگ سے ہوتا ہے کہ عوامی اور مذہبی یا فلسفیانہ سطح پر ایک طرح کا تسلسل قائم رہتا ہے مگر جو عوامی سطح ہے وہ بتدریج تبدیل ہوتی جاتی ہے اور مذہبی تہذیب میں غیر خالص عناصر شامل ہوتے جاتے ہیں۔

اس سے قبل دلتے مضمون میں میں نے کہا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میسور کی غیر برہمن ذاتوں کے لیے مغربی طور طریقوں کو اپنانے کے عمل میں قدیم طور طریقوں کو اپنانا ایک ابتدائی اور لازمی شرط ہے۔ میں اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ یہ مسئلہ محض جغرافیائی طریقے سے مشاہدہ چاہتا ہے اور اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ مغربی تہذیب کو اپنانے سے پہلے منکرت تہذیب کو اپنانا ایک منطقی ضرورت ہے۔ یہ ممکن ہے کہ قدیم تہذیبی اثرات کے فوری عمل دخل کے بغیر مغربی تہذیب کو اپنانے کا عمل بروئے کار آجائے۔ یہ عمل ان افراد یا گروہوں میں بھی ہو سکتا ہے جو شہر، گاؤں اور قبائلی علاقوں میں رہتے ہوں اور بیچ سالہ پلانوں کے تحت جس تیز رفتار صنعتی ترقی کا مقصد رکھا گیا ہے اس کی وجہ سے اس عمل کے خاص طور پر بروئے کار آنے کے امکانات ہیں۔ بڑھتے ہوئے مغربی اثرات کا یہ بھی مطلب ہوگا کہ لوگوں کا نقطہ نظر بھی زیادہ سے زیادہ سیکولر ہو۔ ان دونوں کے ساتھ ساتھ طبقہ اور ذات سے متزاہت سماج قومیہ کرنے کی کوشش جو موجودہ حکومت کا واضح مقصد ہے کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ ہندو مت ایک دم ختم ہی ہو جائے۔

اس سوال کا کہ کیا بڑھتے ہوئے مغربی اثرات سے مذہب کو جو خطرہ لاحق ہے وہ تمام

دنیا کے ملکوں کے لیے مشترک نہیں ہے اور ہندو مت کے لیے کوئی مخصوص خطرہ نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ عیسائیت اور اسلام مغربیت کے بڑھتے ہوئے اثرات کا مقابلہ کرنے کے لیے بہتر طور پر لیس ہیں کیوں کہ ان کی تنظیم بڑی مضبوط ہے جبکہ ہندو دھرم میں ذات پات کے سوا کوئی اور تنظیم نہیں ہے۔ اگر ذات پات کا خاتمہ ہوا تو ہندو مت کا بھی خاتمہ ہو جائے گا اور شاید یہ بتانے کی ضرورت نہیں ہے کہ ملک میں جو با اثر رائے عامہ ہے وہ ذات پات کی سخت مخالف ہے۔ حتیٰ کہ وہ لوگ بھی ذات پات کو ختم کرنے کے سلسلے میں کیے گئے اقدامات کی اثر پذیری کے بارے میں تفکیر کا شکار ہیں جو صنعتی اور شہری ترقی کو آگے چل کر ذات پات کے خاتمے کے سلسلے میں بڑا موثر سمجھتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس میں کتنا وقت لگے گا۔ تاہم اس خطرے سے خبردار کرنا ضروری ہے کہ ذات پات کے خاتمے کو اتنا آسان نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ وہ مغربی اثرات کے سامنے موم کی طرح پگھل جائے گا۔ جن لوگوں نے ذات پات کا مطالعہ کیا ہے وہ اس کے استحکام اور نئے حالات کے مطابق مطابقت پیدا کرنے کی صلاحیت کے قائل ہیں۔

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ گزشتہ سو برسوں یا اس سے زیادہ کی مدت میں بعض لحاظ سے ذات پات کو زیادہ طاقت اور توانائی حاصل ہوئی ہے۔ مغربی اثرات نے بھی بعض طریقے سے سنسکرت تہذیب کے اثرات کے فروغ میں مدد کی ہے۔ یہ سمجھنا کہ دونوں میں سیدھا سادا اور براہ راست اختلاف ہے اور انجام کار جیت مغرب کی ہوگی میرے خیال میں صورت حال کو بڑے سطحی ڈھنگ سے دیکھنا ہے کیوں کہ ذات پات ایک ایسا ادارہ ہے جو بے حد مضبوط ہے اور اس کے عمل میں بڑی پیچیدگیاں مضمر ہیں۔ اس حقیقت پر زور دینا ضروری ہے کہ قدیم اثرات کا عمل دخل ایک بے حد پیچیدہ اور متخالف تصور ہے۔ اس تصور کو واحد نظریہ سمجھنے کی بجائے تصورات کا مجموعہ سمجھنا زیادہ مفید ہوگا۔ اہم بات جو یاد رکھنے کی ہے وہ یہ ہے کہ یہ وسیع سماجی اور تہذیبی عوامل کا نام ہے اور ہمارا خاص کام ان عوامل کی نوعیت کو سمجھنا ہے۔ جس لمحے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ اصطلاح تجزیے میں مدد کرنے کی بجائے رکاوٹ بن گئی ہے اسے فی الفور اور کسی افسوس کے بغیر ترک کر دینا چاہیے۔

سنسکرت تہذیب کے اثرات کے تصور کے مختلف النوع ہونے کے باوجود یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں بہت سی ایسی متدرجہ شامل ہیں جو ایک دوسرے سے متصادم ہیں

جیسا کہ غالباً مغربی تہذیب میں بھی ہیں۔ مثال کے طور پر ورلن کے تصور میں ایسی قدریں پوشیدہ ہیں جو تکمیل ہیں لیکن اصلی اور تاریخی حیثیت سے اگر ایک دوسرے سے متصادم نہیں تو مسابقتی ضرور رہی ہیں۔ اس سلسلے میں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ چاروں ورلن کی درجہ بندی جیسا کہ مشہور 'پروشاسکتا' کے اشعار اور بعد کی تحریروں میں کی گئی ہے غالباً ایسے سماجی نظام کی عکاسی نہیں کرتی تھی جو ہر زمانے میں اور ہر جگہ موجود تھا۔ ذات پات کے متوزخوں نے ویدوں کے زمانے میں برہمنوں اور چھترلوں کے مابین نزاع کا حال نکھا ہے اور پروفیسر گھوڑیے کا خیال ہے کہ چین اور بدھ تحریکیں جزوی طور پر چھترلوں اور دیہیوں کی برہمنوں کی بالادستی کے خلاف بغاوت تھیں۔^۱

آج کل ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مختلف ذاتوں کو مختلف علاقوں میں غلبہ اور بالادستی حاصل ہے اور اکثر ایک ہی علاقے میں ایک سے زیادہ ذاتوں کو غلبہ حاصل ہوتا ہے۔ کورگ میں کورگی زمین دار طبقہ اشراف سے تعلق رکھنے والے سمجھے جاتے ہیں اور ان میں بعض فوجی خصوصیتیں ہیں اور بہت سی مقامی ذاتوں نے ان کی نقالی کرنے کی کوشش کی ہے لیکن کورگیوں نے لنگایتوں اور برہمنوں کی نقالی کی ہے۔ برہمنوں کو سیاسی طاقت حاصل نہ تھی اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس ذات کی بعض خصوصیتیں جو روایتی طور پر اس ذات سے وابستہ ہیں انھیں کورگی پسند بھی نہیں کرتے تھے۔ اس کے باوجود ان کا کورگیوں پر اثر تھا جیسا کہ عیسائی مشنریوں اور یورپینوں کی تحریروں سے پتہ چلتا ہے۔ کورگیوں کی لنگایتوں کی نقل کرنے کی وجہ یہ بھی تھی کہ کورگ پر لنگایت راجاؤں نے دو سو برسوں سے زیادہ عرصے تک حکومت کی تھی۔ میں اپنے موضوع سے ہٹ گیا تھا۔ میں اس امر پر زور دینا چاہتا تھا کہ قدیم تہذیب کے اثرات کا مطالعہ کرنے میں یہ جاننا اہمیت رکھتا ہے کہ کس خاص علاقے میں کس ذات کو اثر اور غلبہ حاصل ہے۔ اگر وہ ذات برہمن یا لنگایت جیسی کوئی ذات ہے تو قدیم تہذیب کا مکمل دخل غالباً جلد ہوگا اور برہمن اقدار کو فروغ حاصل ہوگا۔ اس کے برعکس اگر چھتری یا ویش جیسی ذات کو اثر و غلبہ حاصل ہے تو ان اثرات کا مکمل دخل سست ہوگا اور جن اقدار کا رواج ہوگا وہ برہمنوں کی نہ ہوں گی۔ عام طور سے برہمنوں کے مقابلے میں غیر برہمن ذاتوں پر سنسکرت تہذیب کا مکمل دخل

۱۔ دیکھیے: Class and Conflict in India, Bombay-1952. Pp.65

کم ہوتا ہے اور جہاں کہیں انھیں اثر و غلبہ حاصل ہوتا ہے غیر سنسکرتی رسوم و رواج لوگوں میں رائج ہو جاتے ہیں۔ ایسا ہونا بھی ناممکن نہیں ہے کہ کبھی کبھار نقالی کرنے والی ذات پر سنسکرت تہذیب کا مل دخل کم ہوتا جائے۔

قدیم تہذیب کے اثرات کو سیدھے سادے اور یکساں تصورات میں بدل دینے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ قدیم تہذیب کی تاریخ لکھی جائے اور اس میں جو مختلف اقداری نظام پنہاں ہیں ان کو واضح کیا جائے اور جو علاقائی اختلافات ہیں ان کی وضاحت کی جائے۔ اگر اس زمانے کو چھوڑ بھی دیا جائے جو برطانوی راج سے شروع ہوتا ہے تو بھی بقیہ مدت کی تاریخ ایک بہت بڑا کام ہے۔ ایسی کسی کتاب کی اشاعت مستقبل قریب میں ممکن نہیں ہے۔ لہذا علم بشریات کے جانکاروں کو یہی مشورہ دیا جاتا ہے کہ وہ سنسکرت تہذیب کے اثرات کا مطالعہ اسی طرح کرتے رہیں جس طرح وہ کرتے آئے ہیں۔ وہ ان اثرات کا ہر علاقے کی مثالوں کی روشنی میں اور مقامی طور پر یا اثرات اور دوسرے حقائق کے مقابلے میں مطالعہ کریں۔ دوسرا قدم یہ ہو گا کہ اس تقابلی مطالعے کو اتنی وسعت دی جائے کہ اس میں پورا ہندوستان شامل ہو جائے۔ اس طریقہ کار سے ہمارے لیے یہ بھی ممکن ہو جائے گا کہ ہم تاریخی مسائل کو علاقائی مسائل کا روپ دے سکیں گے۔ بہر حال اس سے ان لوگوں کی تسلی نہیں ہوگی جو یہ کام بالکل نوک پلک سے درست کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن تکمیلیت اکثر نچرین (بے عملی) کی بدلی ہوئی شکل ثابت ہوتی ہے!

تیسرا باب

ورن اور ذات

اس مختصر مضمون میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ ذات پات کی جو اصلیت ہے اور ورن کے روایتی تصور میں اس کے جو معانی پہنچا دیے ہیں ان دونوں میں کیا تعلق ہے؟ ان دونوں کے تعلق پر روشنی ڈالنا بہت اہم ہے اور یہ کام بہت دنوں سے ملتا چلا آرہا ہے کیوں کہ ورن کے تصور نے ذات پات کے نظام میں نسلوں سے متعلق سائنسی وضاحتوں اور تصورات کو بہت متاثر کیا ہے۔ ورن ایک ماڈل یا سانچہ ہے جس میں وہ حقائق بھر دیے گئے ہیں جو مشاہدے میں آتے ہیں۔ یہ رویہ صرف پڑھے لکھے ہندوستانیوں کا ہی نہیں ہے بلکہ کچھ حد تک سماجی علوم کے جانکاروں کا بھی ہے۔

عام آدمی ورن کی پیچیدگیوں سے ناواقف ہے۔ اس کے نزدیک اس کا سیدھا سادا مطلب یہ ہے کہ ہندو سماج چار طبقوں برہمن (پنجابی اور عالم) چھتری (حاکم اور فوجی) ویشی (کاروباری) اور شودر (کسان، مزدور اور نوکر) میں بٹا ہوا ہے۔ اول الذکر ذاتیں دو جن (دوبارہ پیدا ہونے والی) کہلاتی ہیں کیوں کہ یہ ذاتیں ویدوں کے مطابق اپنی ان کی رسم کے موقع پر مقدس دھاگا (جینیو) ڈالنے کی حق دار ہیں اس رسم کے موقع پر گویا ان کا دوبارہ جنم ہوتا ہے۔ جبکہ شودر ورن کو جینیو ڈالنے کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ اچھوت ورن کے نظام سے باہر ہیں۔

ورن کے متعلق عام آدمیوں کا جو تصور ہے وہ بعد کے زمانے کا ہے۔ ورن کے لفظی معنی رنگ کے ہیں اور یہ پہلے پہل آریوں اور داسوں کے درمیان امتیاز کرنے کے لیے

استعمال کیا گیا تھا۔ پروفیسر گھوسے لکھتے ہیں۔۔۔۔۔ ”رگ وید میں لفظ ورن ان طباقوں (یعنی برہمن، چھتری وغیرہ) میں سے کسی کے لیے استعمال نہیں کیا گیا ہے۔ اس میں صرف آریہ ورن یا آریوں کے داس (یعنی مقامی باشندوں دراوید) ورن سے مقابلہ کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس ’شقیہتہ برہمن‘ میں ذات کے چار طباقوں کو چار ورن کہا گیا ہے۔ ورن کے معنی رنگ کے ہیں اور اس لفظ کو اس معنی میں آریوں اور داسوں کے گورے اور کالے رنگ کی تفریق کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ اس لفظ سے رنگ کا اتنا گہرا تعلق تھا کہ جب آگے چل کر چار ذاتوں کو عام طور سے چار ورن کہا جانے لگا تو ان سے چار الگ الگ رنگ بھی منسوب کیے گئے۔“ لے وہ آگے چل کر لکھتے ہیں کہ ”رگ وید میں آریوں اور داسوں کے درمیان جو تفریق اور امتیاز کیا گیا تھا“ اس نے آریوں اور شودروں کے درمیان تفریق اور امتیاز کی شکل اختیار کر لی۔“ لے رگ وید میں آریوں اور داسوں کے درمیان تفریق اور امتیاز کے علاوہ سماج کو تین طباقوں میں بھی تقسیم کیا گیا ہے یعنی برہمن، چھتری اور ویش!

پہلی دو ذاتیں واضح طور پر شاعر، پجاری اور جنگجوئی اور سرداری کے دو پیشوں کی نمائندگی کرتی ہیں۔ تیسرے طبقے میں ہر قسم کے عام آدمی شامل تھے۔ صرف بعد کی ’حمد‘ (دعاؤں) جیسے مشہور و معروف ’پر دشا سکنا‘ کی حمد میں سماج کے چار طباقوں کا ذکر ملتا ہے جو آفرینش یا اصل (یعنی خالق) کی قربانی کی وجہ سے وجود میں آیا تھا۔ چار طباقوں (ذاتوں) کے جو نام وہاں دیے گئے ہیں وہ یہ ہیں: برہمن، راجن (چھتری)، ویش اور شودر — برہمن خالق کے منہ سے، چھتری بازو سے، ویش ران سے اور شودر پیر سے پیدا ہوئے۔ اس تفریق میں جن اعضاء کا ذکر ہے اور جس ترتیب سے ان کو پیش کیا ہے اس سے غالباً سماج میں ان کے مرتبے کا اظہار ہو جاتا ہے گو کہ حمد میں ایسی کوئی براہ راست تشریح موجود نہیں ہے۔ یہ امر دل چسپی سے غالی نہیں ہے کہ حالانکہ رگ وید میں تین طباقوں کا ذکر ہے لیکن ان

۱۔ دیکھیے پروفیسر گھوسے کی کتاب "Caste & Class in India"

شاید شدہ بمبئی ۱۹۵۰ء، ص ۴

۲۔ ایضاً ص ۵۲

۳۔ ایضاً ص ۴۵

کی وضاحت کے لیے کوئی ایک اصطلاح استعمال نہیں کی گئی ہے۔ ایک اصطلاح جو ابتداً فانتھوں (آریوں) اور مقامی منلوہوں (داسوں) کے رنگ اور شہادت میں تمیز کرنے کے لیے استعمال کی گئی تھی وہی بعد میں سماج کے مختلف سلسلوں کے حوالے کے لیے استعمال ہونے لگی۔

ویدوں میں ورن کا جو نظام ہے اس میں صرف چار طبقے ہیں اور چھوٹوں کی اس میں کوئی جگہ نہیں ہے لیکن ویدک ادب میں ایسے گروہوں جیسے ایوگوا، چنڈال، نشاد اور پالکس کے حوالے آئے ہیں جو ورن سے باہر ہیں اور جن سے نفرت کی جاتی ہے۔

”یہ زیادہ قریں قیاس ہے کہ چنڈال اور پالکس یہ دونوں گروہ ملک کے اصلی اور ابتدائی باشندوں کے دگر وہ تھے اور جن سے آریہ کسی وجہ سے خاص طور سے نفرت کرتے تھے۔ اس کے برعکس نشاد ایک ایسا طبقہ تھا جسے آریہ پسند کرتے تھے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہو سکتی ہے کہ وہ آریوں کی نظروں میں زیادہ مہذب تھے۔ ویدوں میں استعمال شدہ لفظ ’پنکا جنا‘ کی جو روایتی تشریح اس عہد کے ابتدائی زمانے میں ملتی ہے اس سے چار ورن اور نشاد مراد لیے گئے ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس زمانے تک یہ لوگ آریوں کے لیے بالکل قابل قبول بن گئے تھے۔“^۱

مختصراً۔۔۔ ”رگ وید کے ابتدائی زمانے کے تین طبقے بعد میں چار ذاتوں میں بٹ گئے جو برہمنے واضح مدد رکھتے تھے۔ ان کے ساتھ ساتھ تین چار گروہ اور تھے جن کا الگ سے ذکر کیا جاتا تھا“^۲ اور ”چھوٹ چھات کے خیالات کا پہلی بار شودروں اور قربانی کے سلسلے میں ادبی کتابوں میں اظہار ہوا“^۳

(۲)

اب میں ذات پات کی ان خصوصیات کا ذکر کروں گا جو ورن کے نظام میں مضمر ہیں اور پھر یہ بتانے کی کوشش کروں گا کہ ذات پات کی جو اصل شکل رائج ہے وہ اس سے کہاں تک

^۱ ایضاً ص ۵۴

^۲ ایضاً ص

^۳ ایضاً ص ۸-۵۲

مختلف یا متضاد ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ ورن کے مطابق اچھوتوں کو چھوڑ کر چار ذاتیں ہیں۔ ان کی یہ تعداد ملک کے ہر حصے میں یکساں ہے لیکن دیدوں کے زلمے میں بھی ایسے پیشہ ور گروہ تھے جو ورن کے ذیل میں نہیں آتے تھے اور یہ بھی واضح نہیں ہے کہ یہ گروہ ان معنوں میں ایک ذات تھے یا نہیں جیسا کہ ماہرین سماجیات اس اصطلاح سے مراد لیتے ہیں۔ آج کل کسی بھی لسانی علاقے میں بہت سی ذاتیں ملیں گی۔ پروفیسر گھوریہ کے مطابق ہر لسانی علاقے میں مختلف ذاتوں کے تقریباً دو سو گروہ ہوں گے جو مزید تین سو چھوٹے چھوٹے گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ یہ آپس میں شادی بیاہ کرتے ہیں اور افراد کے لیے ایک موثر سماجی زندگی کا ڈھانچہ ہٹا کرتے ہیں۔

ورن میں زیادہ سے زیادہ سماج کی موٹی موٹی تقسیم کا ذکر کیا گیا ہے اور اس کی جو اصل اور موثر کاتیاں ہیں انھیں بیان نہیں کیا گیا ہے۔ جہاں تک سماج کی موٹی موٹی تقسیم کا ذکر ہے اس معاملے میں بھی اس میں شدید کمیاں ہیں۔ جیسا کہ بتایا جا چکا ہے اچھوت اس نظام سے باہر ہیں لیکن حقیقت میں وہ سماج کا ایک لازمی اور اثاثہ حصہ ہیں۔ اس بات سے کہ انھیں ان مراعات سے محروم رکھا گیا جو انہی ذات والوں کو حاصل تھیں یہ مطلب نہیں نکلتا کہ وہ سماج کا ایک لازمی حصہ نہیں ہیں۔

شودروں کے طبقے میں غیر برہمن ذاتوں کی اکثریت مجتمع ہو گئی جن میں بہت کم باتیں مشترک تھیں۔ اس میں ایک طرف ایسی ذات آگئی جو مالدار، طاقتور اور سنسکرت تہذیب کے بھرپور اثرات کی حامل تھی تو دوسری طرف وہ قبائلی بھی اس کا حصہ بن گئے جو محض جزوی طور پر ہندو سماج کا حصہ کہے جاسکتے ہیں۔ اس طبقے میں اتنا وسیع ہتھکنڈہ اور تہذیبی فرق تھا کہ اس کی سماجی افادیت محدود ہو گئی۔

یہ بھی جانتے ہیں کہ اکثر ایک شودر ذات معاشی اور سیاسی طاقت حاصل ہونے کے بعد اپنے طور طریقوں اور رسوم و رواج کو قدیم سنسکرت تہذیب کے مطابق بنا لیتی ہے اور خود کو چھتری کہلانے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے کی کلاسیکی مثال راج گوند کی ہے جو ابتداً

ایک قبیلہ تھا لیکن وسطی ہندوستان کے ایک علاقے کا مکران بن جانے کے بعد انھوں نے اپنے آپ کو چھتری تسلیم کرالیا۔ اس سے ورن کی درجہ بندی کی خامیوں کا پتہ چلتا ہے۔ مثال کے طور پر چھتری کی اصطلاح ایک ایسے مکران طبقے کے لیے نہیں ہے جو ویدوں کے زمانے سے موجود تھا اور جس میں داخل ہونے کے دروازے بند تھے۔ زیادہ تر یہ اصطلاح مقامی گروہوں کی اس حیثیت کے لیے استعمال ہوتی تھی جو وہ حاصل کر لیتے تھے یا جس کے وہ مدعی ہوتے تھے اور جو روایات یا قسمت کی بدولت سیاسی اور معاشی اقتدار حاصل کر لیتے تھے۔ درحقیقت جنوبی ہندوستان میں کوئی اصلی چھتری یا دلش نہیں ہے۔ اس علاقے میں یہ دو اصطلاحیں صرف ان مقامی ذاتوں کے لیے استعمال کی جاتی ہیں جو اپنے پیشے اور فوجی روایات کی بدولت چھتری اور دلش ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں اور ان کے ان دعوؤں کو دوسری ذاتیں جھٹلاتی بھی نہیں ہیں۔ برہمن ہونے کا دعویٰ اتنا عام نہیں ہے۔

ورن کے نمونے نے ذات کا غلط اور مسخ شدہ تصور پیش کیا ہے۔ لہذا ماہرین سماجیات کے لیے ضروری ہے کہ اگر وہ ذات پات کے نظام کو سمجھنا چاہتے ہیں تو وہ ورن کی مانند کردہ تصور سے اپنے آپ کو آزاد کرالیں۔ شاید یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ کام غیر ہندوستانی ماہرین سماجیات کے مقابلے میں ہندوستانی ماہرین کے لیے زیادہ مشکل ہے۔

ذات پات کے مقامی نظام یا سلسلے میں ہر ذات کو جو مقام حاصل ہے وہ اکثر واضح نہیں ہوتا۔ تاہم یہ سچ ہے کہ ملک کے زیادہ تر حصوں میں برہمن سب سے اوپر اور اچھوت سب سے نیچے سمجھے جاتے ہیں اور زیادہ تر لوگ یہ جانتے اور مانتے ہیں کہ کون برہمن اور کون اچھوت ہے لیکن جنوبی ہندوستان میں لنگائیت اگر برہمنوں سے برتری نہیں تو برہمنوں کا دعویٰ کرتے ہیں اور کٹر لنگائیت برہمنوں کا پکایا ہوا یا چھوا ہوا کھانا نہیں کھاتے۔ لنگائیتوں کے پروہت ان کی اپنی ذات کے ہوتے ہیں جو متعدد دیگر برہمن ذاتوں کے بھی مذہبی رسومات سرانجام دیتے ہیں۔ برہمنوں کی رواجی حیثیت کو چیلنج کرنے کی مثالیں عناق نہیں ہیں کیا اب ضرور ہیں لیکن کسی ذات کے برہمن ہونے کے دعوے کو اکثر چیلنج کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر میسور کے 'مکا' برہمنوں کے ہاتھ کا پکایا ہوا یا چھوا ہوا کھانا زیادہ تر ہندو نہیں کھاتے بس میں ہر برہمن بھی شامل ہیں۔

ذات پات کے نظام کی موجودہ شکل کی ایک قابل ذکر خصوصیت یہ ہے کہ اس میں دُش

کی کمی ہے۔ خصوصاً اس کے وسطی حصے میں جو ذاتیں آتی ہیں ان کے واضح اور معین مقام کی صحیح نشان دہی مشکل ہے۔ اس کی وجہ سے باہمی رواجی حیثیت کے بارے میں غیر محدود بحث مباحثے ہوتے رہتے ہیں۔ اسی ابہام کی وجہ سے کسی ذات کا اس نظام میں اوپر چڑھنا ممکن ہو جاتا ہے۔ ہر ذات یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ وہ کسی 'برتر' ذات کے برابر اپنے 'برابر' ذات سے برتر ہے۔ اس برتری کو ثابت کرنے کے لیے دلائل دیے جاتے ہیں۔ اس نظام میں سبزی خور ذاتوں کو سب سے اونچا مقام حاصل ہوتا ہے اور سبزی خوری کی حیثیت میں جو دلائل دیے جاتے ہیں وہ ذات کے اپنے مرتبے کے شواہد بن جاتے ہیں۔ شراب نوشی، پالتو سور اور مقدس گائے کا گوشت کھانا ان باتوں کی وجہ سے کسی ذات کا رواجی مرتبہ گھٹ جاتا ہے۔ اس طرح بعض کتر پیٹھے جیسے قصاب کا کام ناپاک کر دینے والے پیشے جیسے بال کاٹنا یا چڑے کے جوتے بنانا بھی ذات کے رواجی مرتبے کو گھٹا دیتے ہیں۔ خوراک اور پیٹھے کا بھی ایک مخصوص رواج یا طریقہ ہے اور مختلف علاقوں میں ان میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔

اگر کسی ذات کا پکایا ہوا کھانا یا پانی کوئی شخص قبول کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذات اس کی ذات کے برابر یا اس سے بہتر ہے اور جن سے وہ قبول نہیں کرتا وہ اس سے گھٹیا اور کتر ہیں۔ اس طرح بعض رسوم و رواج پر عمل جیسے بہواؤں کا سر مونڈ دینا یا طلاق کا رواج ہونا ذات پات کے نظام میں مرتبے کا تعین کرتے ہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ذات کا کوئی فرد اپنے یہاں رائج ان رسوم اور رواج کا حوالہ دیتا ہے جو اس ذات کو اعلیٰ ثابت کرتے ہیں جبکہ دوسرے ان رسوم اور رواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو اسے کتر ثابت کرتے ہیں۔ ایسے معاملوں میں جیسے 'اسمتھ' (آچاری) ذات کا معاملہ ہے جو دعویٰ انھوں نے اپنی پوزیشن کے بارے میں کیا اور جو دوسروں نے تسلیم کیا دونوں میں بلاشبہ بڑا فرق ہے۔

جنوبی ہند کے اسمتھوں نے اپنے رسوم اور رواج کو سنسکرت تہذیب کا پوری حجاج تابع بنا کر ذات پات کے نظام میں اوپر اٹھنے کی کوشش کی لیکن اپنے مقصد کے حصول میں کامیاب ہونے کی بجائے انھوں نے اگر دوسری ذاتوں کی مخالفت نہیں تو ناپسندیدگی ضرور مول لے لی۔ آج کل بہت کم ذاتیں جن میں ہر یجن بھی شامل ہیں، ایسی ہیں جو اسمتھوں کے ہاتھ کا پکا ہوا کھانا کھاتی ہیں۔

حال تک اسمتھ ذات والوں کو گاؤں کے اندر شادی کرنے کا یا لال سلیم (مقامی طرز کی

پاپوش، پہننے وغیرہ کی اجازت نہیں تھی۔ اس بات پر زور دینے کی ضرورت ہے کہ کسی علاقے میں جو متعدد ذاتیں ہوتی ہیں وہ اس نظام میں بالکل واضح یا مستقل مقام کی حامل نہیں ہوتیں۔ ذات پات کا جو نظام رائج ہے اس میں کسی ذات کے مقام یا پوزیشن کے بارے میں جو ابہام ہے وہی اس کی روع ہے اور اس کے بارے میں جو تصور یا نظریہ ہے وہ اس سے مختلف ہے۔ ورنہ کا جو ماڈل یا نمونہ ہے وہ ذات پات کی غلط تشریحات کا باعث بنا ہے۔ ایک حالیہ جائزے (فیڈ بک) سے یہ نکتہ ابھر کر سامنے آیا ہے کہ ذات پات کے نظام میں کسی ذات کا مرتبہ یا درجہ ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں میں مختلف ہے۔ اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ یہ نظام مبہم ہے اور یہ کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ذاتیں بھی اوپر چڑھتی یا نیچے اترتی رہتی ہیں بلکہ یہ بھی ہے کہ یہ نظام بھی کچھ حد تک مقامی ہے لیکن ورنہ کی جو صورت ہے وہ اس صورت حال کے بالکل برعکس ہے۔

ورنہ کو بھی عقلی معنوں میں ایک نظام کہا جاسکتا ہے کیوں کہ فرق یا اختلاف کی بنیاد رسوم اور رواج ہی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ عام طور سے اونچی ذاتیں خوش حال ذاتیں بھی ہیں اور نیچی ذاتیں غریب ذاتیں ہیں لیکن معاشی اور سیاسی بنیادوں پر ذاتوں کی درجہ بندی ایک ایسی صورت پیدا کر دے گی جو رواجی حیثیت کے مطابق درجہ بندی سے قدرے مختلف ہوگی۔ کسی ذات کی رواجی اور معاشی یا سیاسی حالت میں جو فرق ہوتا ہے وہ بعض اوقات بہت واضح ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر میسور کے رام پورہ گاؤں میں برہمن پجاری کے ساتھ گاؤں کا مکھیا جو کہ کسان (ادکالیکا) ذات کا ہوتا ہے بڑی عزت اور احترام کے ساتھ پیش آتا ہے لیکن مکھیا اس گاؤں یا علاقے کا امیر ترین آدمی، سب سے بڑا زمیندار اور ساہوکار، گاؤں کا سرکار کی طرف سے مقرر کردہ مکھیا اور عام طور سے ایک بڑا با اثر آدمی ہوتا ہے۔ وہ رام کے مندر کی مجلس منتظرہ کا رکن ہوتا ہے جس میں برہمن پجاری کی خدمات انجام دیتا ہے۔ دنیاوی کاموں کے لیے پجاری کو مکھیا پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔ ۱۹۵۲ء کی گرمیوں میں پجاری کے بڑے بیٹے نے مائرسکینڈری امتحان فرسٹ ڈویژن میں پاس کیا اور جیسے ہی پجاری نے یہ خبر سنی وہ مکھیا کے گھر گیا۔ پجاری خوش تھا

۱۔ لگاتار کیوں اونچا مقام حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے اور اسمتھ کیوں ذکر سکے؟ یہ مسئلہ ماہرین سماجیات کے مطالعے کے لیے ایک دل چسپ مسئلہ ہے۔ دونوں ذاتوں نے جھکا دینے والا حربہ استعمال کیا لیکن ایک موقع پر وہ کامیاب ہوا اور دوسرے موقع پر نہیں۔

گناہ میں بھی تھا اور پریشان بھی تھا۔ وہ چاہتا تھا کہ اس کا بیٹا اور آگے بڑھے جس کا مطلب یہ تھا کہ وہ میر خوج ہوادریہ کہ اس کے بیٹے کو میسور شہر جانا پڑے جو اس کے نزدیک بہت دور واقع ایک اجنبی شہر تھا (درحقیقت رام پورہ میسور سے صرف ۲۲ میل دُور ہے)۔ بھاری نے ان سنا پر نکھیا سے گفتگو کی جس نے اس کی الجھنوں کا تقریباً مذاق اڑایا۔ پھر وہ مکھیا کی ماں کے پاس گیا جو ستر سال کی ایک خاتون تھی۔ وہ ان کے قدموں سے چند فٹ کی دوری پر بیٹھا اور تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد اسے 'اقا' (ماں) برہمنوں کی زبان میں اقا کا مرادف آنا یا تانی ہوتا ہے لیکن یہ امر دل چسپی سے خالی نہیں کہ بھاری نے وہ لفظ استعمال کیا جو برہمن کسان استعمال کرتا ہے۔ (کہہ کر بالکل اسی انداز میں مخاطب کرتا جیسا کہ کوئی کسان کرتا۔ وہ اس کے مشوروں کو بڑی عزت اور احترام سے سن رہا ہے مالا نکلہ ورن کے مطابق وہ ایک شودر ذات کی فرد تھی۔

اکثر اونچی ذات کا کوئی فرد بھی ذات کے کسی مالدار اور طاقتور شخص کے پاس مدد اور مشورے کے لیے جاتا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ ایسے معاملوں میں اول الذکر کو مؤخر الذکر پر انحصار کرنا ہوتا ہے۔ جب مختلف ذات کے افراد ایک جگہ جمع ہوتے ہیں تو ان کا باہمی مرتبہ یا درجہ اس سیاق کے مطابق متعین ہوتا ہے جس کے تحت وہ جمع ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی مذہبی معاملہ ہے تو بھاری کو سب سے اونچا مقام حاصل ہوگا لیکن اگر کوئی دنیاوی معاملہ ہے تو یہ مقام مکھیا کو حاصل ہوگا لیکن اس طرح صورت حال کا تعین کچھ زیادہ تسلی بخش نہیں ہے کیوں کہ مخصوص سیاق میں بھی جس ذات کا جو مستقل درجہ ہے وہ قائم رہتا ہے۔ اوپر جو مثال دی گئی ہے اس میں مکھیا اور اس کی ماں اچھی طرح جانتے تھے کہ ان کا سابقہ کسی عام کسان سے نہیں ہے بلکہ ایک برہمن اور بھاری سے ہے جسے عام طور سے ایک باعزت مقام حاصل ہے۔ رام کے مندر کا بھاری ہونے کے ناتے مکھیا کی مدد اور حمایت کا اسے خاص استحقاق حاصل ہے۔ اس کی مدد کرنے سے انھیں پُرن (ثواب) حاصل ہوگا۔ کسی بھی غریب آدمی کی مدد کرنے سے ثواب حاصل ہوتا ہے لیکن اگر وہ غریب آدمی برہمن اور بھاری ہو تو اس کی مدد سے زیادہ ثواب ملے گا۔ مکھیا کو بھاری کی بھی ضرورت پڑتی رہتی ہے۔ جب اس کا کوئی اہم اور بڑا برہمن دوست رام پورہ آتا تو وہ بھاری سے ان کے کھانے پینے کا بندوبست کرتا۔

ورن نے یقیناً ذات پات کی صورت شکل کو مسح کیا ہے لیکن اس نے عام مردوں اور عورتوں کے سامنے سیدھی سادھی اور آسان صورت پیش کر کے جو پورے ہندوستان پر

لاگو ہو سکتی ہے ذات پات کا نظام سمجھنے کے قابل بنایا ہے۔ دین نے ایک مشترک سماجی قدر ہٹا کر دی ہے جو مجموعی طور سے پورے ہندوستان پر لاگو ہے یا ہو سکتی ہے۔ اس سے واقفیت کا احساس اس صورت میں بھی جبکہ یہ حقائق پر مبنی نہیں ہے، احماد اور یگانگت پیدا کرنے میں معاون ہوتا ہے۔

یہ امر دل چسپی سے خالی نہیں کہ ذات پات میں حرکت پذیری کا اظہار عام طور سے ذات پات کی مقامی صورت حال کی بجائے دین کے لحاظ سے کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ کچھ حد تک تو یہ ہے کہ ایک مقامی علاقے میں ہر ذات کا اپنا ایک نام ہے اور اس کے اپنے مخصوص رٹھ اور رواج اور روایات ہیں اور کوئی دوسری ذات اس کے نام کو اپنا نہیں سکتی۔

چند افراد یا خاندان اس بات کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ وہ مقامی طور پر کسی اونچی ذات سے تعلق رکھتے ہیں لیکن کوئی پورن ذات ایسا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ اولیٰ الذکر کا دعویٰ بھی شکل سے ہی قابل قبول ہو گا کیوں کہ ان افراد یا خاندان کے جو تعلقات یا رشتہ دار یہاں ہیں ان سے اس علاقے کے سبھی لوگ واقف ہوں گے۔ اس کے برعکس کسی مقامی ذات کو اپنے آپ کو برہمن، چھتری یا ویش کہنے میں زیادہ شکل نہیں پیش آئے گی۔ کچھ مخالفت ہو سکتی ہے لیکن نئی نئی تبدیل شدہ ذات اپنے نام کے ساتھ کوئی مناسب سابقہ لگا کے اپنے آپ کو برہمن، چھتری یا ویش سے ممتاز کر سکتی ہے۔ لہذا میسور کے 'بیڈا' ذات کے لوگ اپنے آپ کو اڈا لینگا (کسان) یا کروپا (گڈریا) نہیں کہہ سکتے لیکن دالیکی برہمن کہلانے میں انھیں کوئی دشواری نہیں ہوگی جنوبی ہند کی اسمتھ ذات نے بہت دنوں پہلے، انگریزوں کی آمد سے بھی پہلے، اپنے نام وٹھو کرما برہمن رکھ لیا تھا۔ برطانوی ہند میں یہ رجحان مردم شماری کے موقعوں پر زبردست تقویت حاصل کر لیتا تھا جبکہ نئی ذاتیں اپنا نام بدل لیتی تھیں تاکہ وہ اس نظام میں اوپر اٹھ سکیں!

جو خطاب

ذاتیں، مستقبل کے ہندوستان میں بھی ان کا وجود رہے گا؟

جس سوال کا مجھے جواب دینے کے لیے کہا گیا ہے وہ مبہم ہے لیکن یہ ابہام جان بوجھ کر رکھا گیا ہے تاکہ ان دو سوالوں پر بحث مباحثہ ہو سکے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ کیا مستقبل کے ہندوستان میں ذاتوں کا وجود ہونا چاہیے اور دوسرا یہ کہ کیا ان کے باقی رہنے کا امکان ہے؟ پہلے سوال کا تعلق آدرشوں کی دنیا سے ہے اور دوسرے کا حقائق سے۔ میں پہلے سوال پر پہلے فوراً کروں گا۔

ہر شخص کے ذہن میں یہ بات واضح ہونی چاہیے کہ اس ملک میں صرف ایک چھوٹی سی اقلیت جو تعداد کے لحاظ سے غیر اہم ہو سکتی ہے لیکن جو طاقتور اور بڑا اثر ہے وہ چاہتی ہے کہ ذات پات کا نظام ختم ہو جائے۔ آبادی کی خصوصاً ہندوؤں کی بہت بڑی اکثریت مروجہ ہی نہیں چاہتی کہ ذات پات ختم نہ ہو بلکہ اس کے لیے ایک ایسے سماجی نظام کا تصور ہی محال ہے جس میں ذاتیں نہ ہوں۔ دیہی علاقوں میں رہنے والوں کی اکثریت کے نزدیک ذات برادری دادیہالی اور دوروگر قسم کی رشتہ داریوں کا مجموعہ ہے جو آس پاس کے گاؤں میں رہتی ہے۔ ہمارے سلع میں ایک فرد کو مشترک خاندان اور ذات بعض ایسے فائدے پہنچاتی ہے جو مغرب کے صنعتی طور پر ترقی یافتہ ممالک میں فلاحی ریاستیں نہیں کرتی ہیں۔ کسی شخص کی ابتدائی زندگی میں جو دوست جلتے ہیں وہ عام طور سے اس کی ذات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کے رشتے دار اس کی ذات کے ہوتے ہیں اور اس کے رشتے دار کو ماں اس کے آبائی گاؤں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ذات اگر خود منکری نہیں عطا کرتی تو کم از کم ایک حد تک تہذیبی یکسانیت ضرور بخشتی ہے۔

میں یہاں اس نکتے پر زور دینا چاہتا ہوں کہ صرف ایک چھوٹی سی اقلیت ہی ذات کو ہماری قومی زندگی کے لیے ایک خطرہ سمجھتی ہے۔ میں خوشی یہ ماننے کو تیار ہوں کہ ہر روز ان کی تعداد میں اضافہ ہو رہا ہے اور جتنی کہ آج کل گاؤں میں بھی شہری خوبور کھنے والے ایسے نوجوان مل جاتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ذات نے لوگوں کے آپسی تعلقات کو زیر آلود کرنا شروع کر دیا ہے لیکن اس کے باوجود یہ کہنا درست ہو گا کہ لوگوں کی بہت بڑی اکثریت ذات کو برائی نہیں تصور کرتی۔ اس حقیقت کو یاد رکھنا ہے کہ ضروری ہے کیوں کہ کوئی موثر قدم اس وقت تک نہیں اٹھایا جاسکتا جب تک کہ لوگوں کو خود یہ احساس نہ ہو کہ ذات کا مطلب لازمی طور سے ذات پرستی ہے اور اس سے جو فائدے حاصل ہوتے ہیں اس کی ملک کو مجموعی طور سے ہماری قیمت ادا کرنی ہوتی ہے۔ لوگوں کو یہ بات سمجھانا آسان کام نہیں ہے اور اب تک نہ کسی سیاست دان نے اور نہ کسی سماجی کارکن نے اس احساس اور آگہی کا ثبوت دیا ہے۔ لوگوں کو یہ سب سمجھانے، بھانسنے کا مشکل مسئلہ موجود ہے۔ لہذا پہلی بات یہ محسوس کرنے کی ہے کہ محض اچھے ارادے کافی نہیں ہوتے بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا الٹا اثر ہو۔

میں نکتے میں کہلاتا نہیں چاہتا لیکن میں یہ سوچے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان میں سے کتنے لوگ، جنہوں نے حالیہ زمانے سے عوامی جلسوں میں یہ کہنا شروع کیا ہے کہ وہ ذات پات سے متبرک ایک فرد بن جاتی ہیں، سماع کے حق میں ہیں، داقمی وہی چاہتے ہیں جو وہ کہتے ہیں۔ اس نصب العین کو ہمارے دستور میں جگہ دی گئی ہے اور پنڈت نہرو بہت طاقتور ہیں اور ہر جگہ ان کی عزت کی جاتی ہے۔ اس لیے کانگریسی، مجالس قانون ساز کے ارکان اور دوسرے رہنماؤں سے اختلاف کرنے کی بجائے اتفاق کرنا زیادہ آسان اور مناسب سمجھتے ہیں۔ ہم میں سے زیادہ تر، صرف سیاست دان ہی نہیں بلکہ دانشور بھی، کسی ایسی چیز سے صرف اس وجہ سے اتفاق کر لیتے ہیں کہ انھیں ڈر ہے کہ کہیں ان کو 'رجت پسند' نہ سمجھ لیا جائے۔

اس موضوع پر گفتگو کرنا ابھی برا سمجھا جاتا ہے۔ ذات کے معاملے میں یہ بیماری اس قدر بڑھ گئی ہے کہ اس بات کا زبردست خطرہ ہے کہ ہماری گفتگو اور پالیسی حقائق کو بہت پیچھے چھوڑ جائے گی۔ دوسرے یہ کہ رجعت پسند کہلانے کے خوف سے حقائق کا اظہار کرنے میں ہوشیاری برتی جاتی ہے۔ میں جانتا ہوں کہ میں جو کچھ کہہ رہا ہوں اس میں تضاد نظر آتا ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ ترقی پسندانہ قراردادوں سے متفق ہو جانے سے ہمارا خمیر مطمئن ہو جائے گا اور

ہیں دیادی کامیابی کے امکانات کا تعین ہو جاتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ حقائق کے بارے میں ہمارا شعور یہ بتاتا ہے کہ کوئی بھی شخص کوئی موثر یا گہرے قدم اٹھانے نہیں جاسکتا ہے اور یہ کہ ذات اس طرح باقی رہے گی جس طرح وہ ہے۔ ایسا راستہ اپنانے سے دونوں ہاتھوں میں نقصان ہے۔

میں اپریل ۱۹۵۴ء میں ریاست میسور کے ماڈیا ضلع کے ایک گاؤں میں تھا۔ اس گاؤں میں جانے سے چند روز قبل پڑوسی گاؤں میں ہیولیڈن (ہرجمن) اور اداکالیگاؤن (کسان) خاندانوں میں زبردست جھگڑا ہوا تھا جس میں چند آدمی شدید زخمی ہو گئے تھے۔ ایک اداکالیگاڈرنے مجھ سے شکایت کی یہ ہیولیڈا اپنے آپ سے باہر ہوتے جارہے ہیں۔ اب یہ مطالبہ کر رہے ہیں کہ ہم اپنی لڑکیوں کی شادی ان سے کر دیں۔ میں نے اسے کانگریس کے آدرش اور مقاصد سمجھانے کی کوشش کی اور یہ بھی کہا کہ کانگریس کو ووٹ دے کر اس نے بالواسطہ طور اس پالیسی کو منظور کر لیا ہے۔ اس نے جواب دیا ”تو پھر وہ (منتخب نمائندے) ہیولیڈا کو اپنے گھر کھانا کھانے کے لیے بلاتیں اور اپنی لڑکیوں کا ان سے بیاہ کر دیں تو پھر ہم بھی ان کی پیروی کریں گے۔“ اپنی کسانوں والی ذہانت سے اس نے بالکل صحیح نشانہ لگایا تھا۔ کتنے منتخب نمائندے ہرجمنوں کے ہاتھ کاٹا کھانا کھانے اور ہرجمن نوجوانوں سے اپنی لڑکیوں کی شادی کرنے کے لیے تیار ہیں۔ جلب صاف ظاہر ہے لیکن یہی نمائندے جب دہلی یا بنگلور یا آواڈی میں جمع ہوں گے تو ذات پات سے پاک فیہ طہاتی سماج کے حق میں ہاتھ اٹھائیں گے۔

ذات پات کے اصول نے ہمارے سیاسی اور سماجی زندگی میں اتنا بڑا پکڑ لیا ہے کہ ہر شخص نے جس میں ہمارے لیڈر بھی شامل ہیں چپ چاپ یہ تسلیم کر لیا ہے کہ کم از کم صوبائی کاہیلوں میں ہر پڑی ذات کا ایک وزیر ضرور ہوگا اور یہ اصول ہماری صوبائی راجدھانیوں سے ہوتا ہوا ہماری پنجایتوں تک پہنچ گیا ہے۔ آج کل پنجایت میں بھی ہر ذات بشمول ہرجمن کو نمائندگی دی جاتی ہے۔) سری کے۔ سی۔ ریڈی کی سربراہی میں جو پہلی عوامی کاہیلہ بنی اس میں نہ صرف یہ کہ وزراء کا انتخاب ذات کی بنیادوں پر کیا گیا بلکہ یہ کہ ہر وزیر نے اپنا سرکاری اپنی ہی ذات کی کسی ذیلی شاخ سے چنا اور آج ریاست میسور میں یہ اصول نہ صرف ہر ترقی میں کارفرما ہے بلکہ اسکولوں اور کالجوں میں نشستوں کے تعین پر بھی لاگو ہے۔ میسور پر اب اس اساطیری راکشس ’مہیشا سورا‘ کی حکومت نہیں ہے بلکہ ’ورن سورا‘ ذات پات کے ماکشس کی حکومت

ہے۔ رام لہرہ کے ٹیک اور کالیا گانے مجھ سے نختے میں کہا "سری ہنومتھیا (اس وقت کے وزیراعظم) بڑی غیر جانب داری اور سستی کے ساتھ حکومت کرنا چاہتے ہیں لیکن انھیں احساس ہونا چاہیے کہ انھیں چھٹنے والے ایسا نہیں چاہتے، وہ چاہتے ہیں کہ جن لوگوں نے انھیں چنلے وہ ان کو فائدہ پہنچائیں۔ جو کچھ ہم نے کیا ہم اس کا بدلہ چاہتے ہیں۔"

اور کالیا گانے جو کچھ کہا بالکل ٹھیک کہا۔ ووٹ ذات پات اور برادری کی بنیاد پر دیے جاتے ہیں اور ووٹر یہ نہیں سمجھتے کہ منتخب شدہ منسٹر سے یہ توقع کرنا کہ وہ اپنے ذات والوں یا گاؤں والوں کی مدد کرے مناسب نہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ بات منسٹر ہنومتھیا کے لیے خراج عقیدت ہے کہ وہ ذات پات کی بنیادوں پر نہیں سوچتے لیکن ان کی پارٹی اور عوام ایسا سوچتے ہیں اس حقیقت کو جھٹلایا نہیں جاسکتا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ ملک کے کسی بھی حصے کی صوبائی سیاست کے غد و غال ذات پات کے ذکر کے بغیر واضح نہیں ہو سکتے۔ محض قرارداد پاس کر دینے اور قوانین بنا دینے سے ہمیں کوئی فائدہ نہیں ہوتا کیوں کہ ان سے ہم یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ کچھ کر رہے ہیں۔ میں صاف صاف کہہ دوں کہ اگر آپ یہ سمجھتے ہیں کہ ذات پات سے آسانی سے چھٹکارا حاصل کر سکتے ہیں تو آپ سخت غلطی پر ہیں۔ ذات غیر معمولی طاقت اور توانائی کا حامل ادارہ ہے اور اس غفرت کو مار ڈالنے کے لیے اس پر پے درپے اور زبردست حملے کی ضرورت ہے۔ پہلا سبق جو سیکھنے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اپنے دشمن کی طاقت کو کم ذبح کیجیے۔ یہ آنا طاقتور اور بااثر ہے کہ اس سے لڑنے کے سلسلے میں پہلا قدم ہو گا کہ اس کی طاقت و توانائی کا صحیح اندازہ لگایا جائے۔

تاہم میں یہاں یہ ذکر کر دوں کہ چھوٹ چھات کے خلاف بنائے گئے قانون کا کچھ اثر خاص طور سے اس وجہ سے ہوا ہے کہ چند پڑھے لکھے اور خوش حال ہرجمن اس کے لیے کوشاں ہیں کہ اس قانون کا نفاذ ہو لیکن ان کے لیے یہ آسان کام نہیں ہے۔ قدرتی طور پر ان کی کوششوں کا نتیجہ اونچی ذات کے ہندوؤں اور ہرجمنوں میں بڑھتے ہوئے تناؤ کی صورت میں نکلا ہے لیکن تناؤ میں اضافے اور غالباً مار دھاڑ اور خون خرابے کے بغیر وہ حقوق جو دستور نے ہرجمنوں کو دیے ہیں بروئے کار آ سکی نہیں سکتے۔ مجھے تعجب نہ ہو گا اگر مستقبل قریب میں خصوصاً گاؤں میں ایسے جھگڑوں میں اضافہ ہو جائے۔ جیسے جیسے ہرجمن تعلیم یافتہ ہوتے جائیں گے اور ان کی معاشی حالت بہتر ہوتی جائے گی ان معذوریوں کے خلاف ان کا ختمہ بڑھتا جائے گا نیز ظالم

ہندو اکثریت نے ان پر مسلط کر دی ہیں۔ انہی ذات کے ہندو خوش دلی سے ان کے مطالبوں کو مان لیں گے اس کا امکان نہیں ہے اور عوام اسی وقت اس مسئلے سے باخبر ہوں گے جب مار دھاڑ اور خون خرابہ ہوگا، تب ہی ان مسائل پر جو اس وقت ماہرین سیاسیات اور سماجی کارکنوں کا موضوع بحث ہیں۔ ہر جگہ کلیوں، چلنے والوں اور برآمدوں میں گفتگو ہوگی۔

ہر بھنوں کو دوٹو دینے کا حق دنیا بھی ایک نہایت اہم قدم ہے۔ مجالس قانون ساز میں انہی ذات کے ہندوؤں کو زیادہ تر اپنا دفاع ہی کرنا ہوگا کیوں کہ ان میں حکم کھلا طور پر ان اقدامات کی مخالفت کرنے کی ہمت نہ ہوگی جو ہر بھنوں کی حالت بہتر بنانے کے لیے اٹھائے جائیں گے۔ غالباً وہ راستہ اختیار کریں گے کہ اوپری دل سے ان اقدامات کا ساتھ دیں اور اندر اندر ان کی جڑ کاٹیں۔ اس عمل میں غالباً انھیں اپنے ہم مذہبوں کی اکثریت کی حمایت حاصل ہوگی۔

اب میں اس دوسرے سوال کا جواب دوں گا ”کیا مستقبل کے ہندوستان میں ذات پات کے خاتمے کا امکان ہے؟“ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے ان باتوں کا حوالہ نگزیر رہے جو ابھی حال ہی میں وقوع پذیر ہوئی ہیں۔

جب انگریزوں نے ہندوستان پر اپنا تسلط بھاریا تو یہاں ایک ڈھیلا ڈھالا مجاہدوں کا سراج قائم تھا۔ لوگوں کی بڑی تھوڑی تعداد شہروں میں رہتی تھی جو اس بڑے صنف میں بکھرے ہوئے تھے۔ لوگوں کی بہت بڑی اکثریت گاؤں میں ہی رہتی تھی۔ اس وقت کے شہر آج کے جدید اور صنعتی طور پر ترقی یافتہ شہروں سے مختلف تھے۔ یہاں رہنے کا مطلب روایتی طرز زندگی سے مکمل انحراف نہ تھا۔ گاؤں کی معیشت ایسی تھی کہ لوگوں کو دو وقت کی روٹی مل جاتی تھی۔ افراد اور گروہوں کے تعلقات کا تعین، ان کی حیثیت، جیسے کسی خاص خاندان میں پیدائش، سے ہوتا تھا اور کسی شخص کے حقوق اور فرائض کیا ہیں اس کا زیادہ تر انحصار ذات پر ہوتا تھا۔ یہ رشتے کئی طرح کے تھے یعنی کچھ لوگ ایک دوسرے سے کئی طرح کے رشتوں میں بندھے ہوتے تھے۔ لیکن دین کا ذریعہ اجناس کا ادل بدل تھا جو وسیع پیمانے پر رائج تھا اور روپے کا چلن بہت کم تھا۔ سیاسی نظام ایسا تھا جس میں مقامی راجہ دور رہنے والے بادشاہ یا صوبے دار یا کہیں بہت دور کے شہنشاہ کا باج گزار ہوتا تھا۔ راجاؤں کے آپسی تعلقات یا ان کے اور صوبے دار یا بادشاہ کے تعلقات ہمیشہ ناپائدار ہوتے تھے اور عوام طور سے ان میں جنگ ہوتی

رہتی تھی۔ سیاسی نظام نے ایک رجھاڑے سے دوسرے رجھاڑے کے درمیان آنے جانے کے معاملے میں تقریباً ناقابلِ عبور رکاوٹیں پیدا کر دی تھیں۔ اس کے کئی اثرات مرتب ہوئے۔ جس میں ایک یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس رجھاڑے کی سرحدوں سے باہر ایک ذات کے لوگوں کے درمیان میل جول نہ ہو سکا اور ذات پات کے احساسات کو فروغ حاصل نہ ہو سکا۔ اور کسی ایک علاقے کی ذاتوں کو ایک دوسرے پر انحصار کرنا پڑا۔ گاؤں میں ذاتیں نہ صرف ایک دوسرے پر انحصار کرتی تھیں بلکہ انھیں اس حقیقت کا شدید احساس تھا اور لوہار، کھار، حجام، دھوبی اور پنجاری کو سالانہ غلے کی ادائیگی اس احساس کو مزید تقویت پہنچاتی تھی۔ ہر ذات کا آپس میں خوب ربط و ضبط تھا لیکن دوسری ذاتوں کے ساتھ ان کے جو تعلقات تھے وہ اس سے بھی آگاہ تھے۔ مثال کے طور پر ہر لوہار دوسرے لوہار سے مسابقت کرتا تھا تاکہ زمیندار سے زیادہ کام اور زیادہ انعام پائے۔ اس مسابقت کے علاوہ آقا اور لوکر، زمیندار اور رعیت، قرض دینے والا اور مقروض، سرپرست اور موکل کے جیسے رشتے ذات پات کی تقسیم اور حد بندیوں کو توڑ دیتے تھے۔ اس کے ماسوا ہر شخص اپنے گاؤں کا وفادار ہوتا تھا اور یہ خصوصیت برہمن سے لے کر ہر بچن تک سبھی میں ہوتی تھی۔ یہاں یہ بات بتا دینا ضروری ہے کہ اکثر ہر بچن اونچی ذات کے افراد کے اوپر اپنے اختیارات کا استعمال کرتے تھے۔ یہ بات خاص طور سے جنوبی ہندوستان کے لیے صحیح ہے۔ چند صدی پہلے کے تاریخی شواہد اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ وہ گاؤں کی اسمبلی (گرام پنچایت) کی کارروائیوں میں سرگرم حصہ لیتا تھا۔ صرف پچاس سال پہلے کپڑے گاؤں کے ہولیا چیلو وادی (گاؤں کے بڑوں کی پنچایت کے خاندانی نوکر) نے میسور کے ایک مالدار لوہار کی پٹائی کر دی تھی کہ اس نے لال سلیر پہننے کی جرأت کی تھی جو کہ اس ذات کے لیے اس علاقے میں بالکل منع تھا۔ یہ لوہار ایک ذی اقتدار شخص تھا اور اس نے گاؤں والوں کو کئی ہزار روپے قرض دے رکھے تھے۔

ادری سلط پر بہت سے پڑوسی گاؤں، رشتہ داری، معیشت یا رسوم و رواج کے لحاظ سے ایک دوسرے میں بندھے ہوئے تھے۔ آپس میں لڑتے رہنے والے راجے اپنے علاقے سے باہر رشتے داریوں یا تعلقات کو بڑھانے سے روکتے تھے لیکن چند ایسی مثالیں مل جاتی ہیں جن میں برہمن، پنجاری ہونے کے ناتان سیاسی مناقشات سے بلا توجہ سمجھے جاتے تھے۔ کسی ایک علاقے میں ذات پات کے رشتوں کا محدود ہونا اور اس علاقے میں رہنے والی تمام

ذاتوں کا ایک دوسرے پر منحصر ہونا انگریزوں کے آنے سے پہلے کی ایک اہم خصوصیت ہے لیکن پورے برصغیر میں بھارتی راج کے قیام، رسل و رسائل کے ذرائع میں تبدیلی کے ساتھ توسیع، جس کی انتظامی اور فوجی دونوں لحاظ سے سخت ضرورت تھی، کی وجہ سے ذاتوں کا ایک وسیع علاقے میں پھیلاؤ ممکن ہو گیا۔

ذات پات کے پھیلاؤ کا مضائقہ ہوا کہ دور دور کے علاقوں میں رہنے والی کسی ایک ذات کے درمیان ربط توڑ دیا لیکن اس علاقے میں رہنے والی دوسری ذاتوں پر ان کا انحصار کم ہو گیا۔ چھاپے خانے، ٹیک کا مستقل انتظام، ہندوستانی زبانوں میں کتابوں اور اخباروں کی اشاعت، تار، ریلوے اور بس کی وجہ سے مختلف علاقوں میں رہنے والے ایک ذات کے نمائندے ایک جگہ جمع ہو سکتے تھے اور مشترک مسائل اور مفادات پر بات چیت کر سکتے تھے۔ مغربی تعلیم نے آزادی اور مساوات جیسی نئی سیاسی قدروں کو مقبول بنایا۔ پڑھے لکھے رہنماؤں نے ذاتوں کے رسالے جاری کیے اور ذاتوں کی کافر نسلیں ملائیں۔ ذات کے افراد کو منظم کرنے اور اس کے غریب افراد کو مدد دینے کے لیے روپیہ اکٹھا کیا۔ ذاتوں کے ہوشل (اقامت بھاریں)، اسپتال، امداد باہمی کی انجمن وغیرہ شہری سماجی زندگی کی ایک عام خصوصیت بن گئی۔ لہذا یہ بات اعتماد سے کہی جاسکتی ہے کہ گزشتہ ایک سو سال میں عمومی طور پر ذات پات کی سالمیت کے احساس میں زبردست اضافہ ہوا اور کسی ایک علاقے میں رہنے والی مختلف ذاتوں پر ایک دوسرے کے انحصار میں کمی آئی ہے۔

بعض دوسرے عوامل نے بھی ذات پات کے احساس کے اضافے اور مختلف دوسری ذاتوں میں تناؤ پیدا کرنے میں مدد دی۔ انگریزوں کے زمانے میں جو نئے عہدے معرض وجود میں آئے اگر صرف برہمنوں کے نہیں تو اوپر ہی ذاتوں کی اجارہ داری بن گئی۔ اس کی وجہ سے انگریزوں نے نجی ذاتوں کی حمایت شروع کر دی۔ جنوبی ہندوستان میں اس کا نتیجہ مختلف ریاستوں کے ذریعے ایک برہمن مخالف پالیسی اپنانے کی صورت میں نکلا۔ اونچی ذات کے ہندوؤں اور ہرہجنوں میں جو دیوار پہلے سے عامل تھی وہ سیاسی میدان میں بھی کھینچ گئی۔ مختلف ذاتوں کے پڑھے لکھے افراد میں حکومت کی نوکریاں حاصل کرنے کے لیے مسابقت شروع ہو گئی اور نوکریوں کے مقابلے میں امیدواروں کی تعداد زیادہ تھی۔ عہدوں کو حاصل کرنے کے لیے افراد کی مسابقت اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ تناؤ ان کی متعلقہ

ذاتوں میں نفوذ کر گیا کیوں کہ ہر ذات کا ادہری اور پڑھا لکھا طبقہ ہی اس طاقت میں شریک تھا۔ تمام بالعموم کو حق رائے دہندگی حاصل ہونے کا ایک وقتی اثر یہ ہوا کہ اس سے ذات پات کے احساس کو استحکام حاصل ہوا۔ یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ جاتی ہے کہ اگر مختلف ادہری برابر معیار اور قابلیت کے ہوں تو گلوں کے لوگ اپنی ذات کے اُمیدوار کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس اصول کو اتنے وسیع پیمانے پر تسلیم کیا جا رہا ہے کہ ریاست اُردھرا کے عالیہ انتخابات میں کیونٹ بھی ایسے اُمیدواروں کے انتخاب کے لیے کوشاں تھے جن کی 'سامی بنیاد' ہو، جس کا مطلب آسان زمین میں مرنے تھا کہ ان کا تعلق مقامی طور پر با اثر ذات سے ہو۔ مجھے معلوم ہوا کہ اس اصول سے مرنے ایک اُمیدوار مستثنیٰ تھا جو ایک مشہور و معروف کل ہند رہنما تھا۔ اسے چن لیا گیا۔

جو باتیں میں نے اب تک کہی ہیں وہ بے حد ملالوس کن نظر آتی ہیں۔ اس لیے اب میں بعض دوسرے اور ایک دوسرے سے مختلف رجحانات کی نشان دہی کروں گا۔ جیسے جیسے ہر طبقہ میں تعلیم عام ہوتی جائے گی اونچی ذات کے ہندوؤں کے لیے انھیں اس جگہ پر برقرار رکھنا مشکل ہوتا جائے گا جہاں اس وقت وہ ہیں۔ ایسے بھی آثار نظر آ رہے ہیں کہ ہر طبقہ دستور میں دیے گئے حقوق کو بروئے کار لانے کے لیے اپنے آپ کو منظم کر رہے ہیں۔ جیسا کہ میں نے پہلے کہا ہے اس کا نتیجہ ان میں اور اونچی ذات کے ہندوؤں میں مارپیٹ اور تناؤ میں اضافے کی شکل میں نکلے گا لیکن انجام کار اونچی ذات والوں کو پسپا ہونا پڑے گا۔ کسی کو یہ توقع نہیں کرنی چاہیے کہ یہ عمل بڑی آسانی، جلدی اور رشدد کے بغیر ہو جائے گا۔ چھوٹ چھات کے جلد اور فوری خاتمے کی توقع کرنا مسئلے کی نوعیت کے بالکل برعکس ہے۔

مصنعتی ترقی اور پھیلتی ہوئی معیشت کا مطلب تعلیم یافتہ افراد کے لیے ملازمت کی صورت میں نکلے گا اور اس کی وجہ سے مختلف ذاتوں کی آپسی کشمکش اور نفرت میں کمی آئے گی جس نے افراد اور گروہوں کے تعلقات کو کشیدہ کر رکھا ہے۔ یہ بات خصوصی طور پر جنوبی ہندوستان پر لاگو ہوتی ہے جہاں شہروں میں انسان ذات پات کے چرچے کے علاوہ کچھ اور سنتا ہی نہیں۔ چھ یقین ہے کہ صرف ایک کارخانے کے قیام سے کسی علاقے میں مختلف ذاتوں کے آپسی تعلقات بہت بہتر ہو جائیں گے اور یہ کام اس کے مقابلے میں کہیں بہتر ہو گا کہ یہی روپہ مختلف ذاتوں کے ایک ساتھ بیٹھ کر کھانے یا آپس میں شادی بیاہ کرنے کے پردہ پیگنڈے پر خرچ کیا جائے۔ مشینوں کا بڑھتا ہوا استعمال اور ہر جگہ زمین دوز نالیوں کے بن جانے کی وجہ سے ہاتھ سے ایسی چیزوں کو

اکٹھا کرنے کی ضرورت نہ ہوگی جو صرف گندی جگہ ناپاک کر دینے والی سمجھی جاتی ہیں۔ ایک نئی قسم کی تعلیم جس میں انگلیاں صرف لکھنے کے علاوہ دوسرے کاموں کے لیے بھی استعمال کی جائیں گی، ہاتھ سے کام کرنے کو صرف وقار بخٹے گی، بلکہ ایسے کاموں کے لیے محبت پیدا کرے گی۔ وسیع پیمانے پر صنعتی ترقی، صرف بمبئی، کلکتہ اور چند دوسرے شہروں میں صنعتوں کا غیر مناسب ارتکاز نہیں جیسا کہ اس وقت ہو رہا ہے، ہندوستان کے ہر حصے کے شہروں میں رنگارنگی اور تنوع پیدا کرے گی اور شہری زندگی کے عادات کو جنم دے گی جس کی وجہ سے مختلف ذاتوں کے آپسی تناؤ میں کمی آئے گی۔ تعلیمی اداروں میں لڑکے اور لڑکیوں کے ساتھ پڑھنے کی وجہ سے مختلف ذاتوں میں ہونے والی شادیوں میں اضافہ ہوگا۔ لیکن اس معاملے میں مصلحوں کو آہستہ روی کا مشورہ دیا جائے گا۔ شادی ایک نازک مسئلہ ہے اور اس وقت مختلف ذاتوں کے مابین شادی کے لیے بہت زیادہ پر دپیگنڈہ کرنے سے اونچی ذات کے ہندوؤں میں خوف پیدا ہو سکتا ہے اور وہ تمام اصلاحات کے خلاف نبرد آزما ہو سکتے ہیں۔

مختصر یہ کہ وقتی طور پر ملک میں ذات پات کی وجہ سے زیادہ مشکلات پیدا ہوں گی لیکن ایک طبعی مدت میں مانعوں کے حق رائے دہندگی، پنج سالہ پلانوں کی بدولت صنعتی انقلاب، نئی قانون میں خواندگی اور اعلیٰ تعلیم کے فروغ، ہر بچوں کو دیے گئے قانونی حقوق، پس ماندہ ذاتوں کو دی گئی مراعات اور ہر بچوں کا زیادہ سے زیادہ سنسکرت تہذیب کے اثرات کو قبول کر لینے کی وجہ سے ذات پات کے نظام کی قابل نفرت خصوصیتیں بتدریج دور ہوتی جائیں گی۔ اس دوران میں مصلحوں کو چاہیے کہ ذات پات کا زیادہ اچھے طریقوں سے مطالعہ کریں اور یہ محسوس کریں کہ خاموشی، محنت، صبر اور جس مزاح ذات پات جیسے طاقتور ادارے سے لڑنے کے لیے ناگزیر ہے۔

ایک سوال اور یہ جو رہے عداہم ہے لیکن میں نے اس پر روشنی نہیں ڈالی ہے اور جو یہ ہے کہ ذات پات کا اگر خاتمہ ہو گیا تو ہندو دھرم کا کیا ہو گا؟ اس سوال سے اتنے دور رس مسائل وابستہ ہیں کہ میں اس موقع پر ان کا تسلی بخش جواب نہیں دے سکتا۔

پانچواں باب

دیہی علاقوں میں صنعت و شہریت

یہ بات ہر شخص آسانی سے تسلیم کر لے گا کہ ہندوستان کے ہر حصے کے دیہی علاقوں میں تبدیلی آ رہی ہے۔ ایک لحاظ سے تمام سماجی تبدیلیاں ہمارے مطالعے کا موضوع ہیں مگر ان میں سے بعض براہ راست طور سے ہمارے مقاصد سے ہم آہنگ ہیں۔ میں ایسی ہی تبدیلیوں کی وضاحت کروں گا۔

سماجی تبدیلی کو سمجھنے کے لیے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ سماج پہلے کیا تھا۔ اس لیے پہلے میں اختصار سے یہ بتانے کی کوشش کروں گا کہ انگریزوں سے قبل کے ہندوستان کے سماج کی نوعیت کیا تھی۔ اس سلسلے میں ان تمام عوامل کی نشان دہی ضروری ہے جو خواہ بیرونی طور پر اثر انداز ہوں یا اندرونی طور پر اور جنہوں نے دیہی آبادی کے الگ تھلگ پن کو ختم کیا اور روایتی سماجی نظام میں معمولی سی بھی تبدیلی لانے اور گاؤں میں صنعتی ترقی اور شہری زندگی کے اثرات کو فروغ دینے میں مددگار ہوئے۔ صنعتی ترقی کا مطلب صرف یہ نہیں ہے کہ بڑی بڑی اور پیچیدہ مشینیں استعمال کی جائیں اور شہری زندگی سے مراد یہ نہیں ہے کہ ہر چھوٹے چھوٹے علاقوں میں انسانوں کا جم غفیر جمع ہو۔ ان دونوں کے لیے بعض خاص قسم کے سماجی اور معاشی اثرات اور ذہنی ردیوں کی ضرورت ہوتی ہے جو روایتی سماجی نظام سے متصادم ہوں۔

میرا قیاس ہے کہ جن خصوصیتوں کا میں ذکر کرنے والا ہوں وہ موٹے طور پر سارے ہندوستان کے دیہی علاقوں کے لیے مشترک ہوں گی۔ پہلی اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ گاؤں ایک دوسرے سے بالکل کٹے ہوئے اور الگ تھلک سے ہیں جس کی وجہ سرکوں کی غیر موجودگی ہے۔ سرکوں کی

تعمیر و توسیع کی ایک صدی کے بعد بھی گاؤں کے درمیان رسل و رسائل کے ذرائع برصا ہند میں ان سرکوں کی زیادہ تر تعداد ایسی ہے کہ ان پر میل گاڑیاں بھی نہیں جاسکتیں۔ ملک کے بڑے حصے میں گاؤں کے لوگ برسات کے موسم میں باہری دنیا سے بالکل کٹ کر رہ جاتے ہیں۔ ایک ایسے گاؤں میں جو عظیم بمبئی شہر سے صرف تیس میل دور تھا گاؤں والوں کو کھانے پینے کی میزیں امداد مندھن جمع کر کے رکھنے کی ضرورت ہوتی تھی تاکہ برسات کے موسم میں کام آئے۔ یہ صورت ایسی ہی تھی جیسا کہ پرانے زمانے میں کسی شہر کے باشندے دشمن کی فوجوں سے محصور ہو جانے کی صورت میں کرتے تھے۔ گاؤں والوں کی یہ دقت صرف پندرہ سال پہلے دور ہوئی ہے جبکہ ایک پل بنا ہے۔ اس گاؤں کی تاریخ میں اس پل کی تعمیر کو ایک عظیم کام کہا جاسکتا ہے کیوں کہ شہری زندگی کے اثرات کو ان تک پہنچانے کا یہ سب سے اہم اور واحد ذریعہ ہے۔

تاہم اس بات پر زور دینے کی ضرورت ہے کہ ایسی صورت نہ تھی کہ گاؤں بالکل ہی الگ تھلگ تھے۔ گاؤں والوں کا آپس میں میل جول ہوتا رہتا ہے، جیسے چند پڑوسی گاؤں کے لوگ ایک دوسرے سے ملتے تھے، ہفتہ داری ہاٹ میں اکٹھے ہوتے تھے یا تیرتھا استھانوں میں ملاقات ہوتی تھی اور غالباً ان کا اس شہر سے بھی تعلق رہتا تھا جہاں سردار یا راجہ کی راجدھانی ہوتی تھی۔ پڑوسی گاؤں میں لڑکیوں کی شادی ہوتی رہتی تھی اور گاؤں کے دیوی دیوتا کا آئسو منانے کے لیے کئی گاؤں کے لوگوں کے تعاون کی ضرورت ہوتی تھی۔ شمالی ہندوستان میں گاؤں کے اندر شادی نہیں کی جاتی اور ایسے گاؤں کی دوری جہاں رشتہ جوڑا ماتا تھا زیادہ سے زیادہ آٹھ سے بارہ میل کے اندر ہوتی تھی۔

اس کے ماسواذاتوں کے تحت ہوئی تقسیم محنت کا تقاضہ تھا کہ پڑوسی گاؤں سے تعاون و اشتراک پیدا کیا جائے۔ ہر گاؤں میں ہر وہ ذات نہیں ہوتی تھی جس کی ضرورت محسوس کی جاتی تھی۔ دراصل عام طور سے یہ صورت تھی کہ گاؤں الف کا تمام کام گاؤں ب اور ت کے لوگوں کی بھی خدمت انجام دیتا تھا اور گاؤں ت کا دھوئی گاؤں الف اور ب کے لوگوں کے بھی پڑے دھوتا تھا۔ یہ صورت خاص طور سے کیرالا میں موجود ہے جہاں گاؤں دور دور ہیں۔ یہاں ایک کاریگر فائدان کو مختلف گاؤں کے خدمت کے حقوق (اداکشم) حاصل ہیں۔ ایسا بہت کم ہے کہ گاؤں کے ایسے مجموعوں کے لیے ایک سے زیادہ کاریگر فائدان کو حقوق خدمت حاصل ہوں۔

مجھے احساس ہے کہ میں نے ایک ایسے نکتے پر وقت صرف کیا ہے جو بالکل واضح اور

صاف ہے لیکن چونکہ اس بات کے مدعیوں میں بڑے ممتاز افراد شامل ہیں کہ ہندوستانی گاؤں روایتی طور پر ایک خود کفیل جمہوریہ کی حیثیت رکھتے تھے اور اس امر کے سیاسی مضمرات بڑے اہم ہیں لیکن اس کے برعکس نقطہ نظر پر زور دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ایک مخصوص ہندوستانی گاؤں ریلوے اور سڑکوں کی آمد سے پہلے بھی خود کفیل اکائی نہیں تھا اور کسی ایسی چیز کی تجدید کی باتیں کرنا جس کا وجود ہی نہ تھا بالکل فضول ہے۔

انگریزی راج سے پہلے کے دیہی ہندوستان کی ایک دوسری خصوصیت سیاسی عدم استحکام تھا۔ سیاسی نظام کی سب سے نجلی سطح پر گاؤں کا ٹکھیا ہوتا تھا اور دوسری سطح پر وہ سردار ہوتا تھا جو گاؤں کے ایک مجموعے پر حکومت کرتا تھا۔ مختلف سرداروں میں ہمیشہ لڑائی ہوتی رہتی تھی۔ اگر وہ سردار کبھی متحد بھی ہوتے تھے تو اس کا مقصد کسی تیسرے سردار کو شکست دینا ہوتا تھا۔ سرداروں کے اوپر راجہ ہوتا تھا جو غالباً کسی شہنشاہ یا اس کے نائب (صوبے دار) کے ماتحت ہوتا تھا۔ شہنشاہ یا اس کا صوبے دار اگر کمزور ہوتا تو اس کا مطلب یہ تھا کہ راجہ بالکل خود مختار ہو جاتا۔ یہی صورت نجلی سطح پر بھی ہوتی تھی۔ ایسے نظام میں سیاسی اختلافات بڑے واضح اور شدید ہوتے تھے اور تہذیبی اور سماجی اختلافات کی صورت بھی اختیار کر لیتے تھے۔ اس صورت حال کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ مختلف ذاتیں ایک ہی رجوعیہ یا ریاست کے حدود میں سمٹ کر رہ گئیں اور دوسری ریاست میں رہنے والی اپنی ہی ذات سے ان کا میل جول نہ ہو سکا۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک ریاست کی حدود میں رہنے والی مختلف ذاتیں ایک دوسرے سے مدد لینے کے لیے مجبور تھیں۔ انگریزی راج کے قیام کے بعد ہی ذاتوں کو ان حکمرانوں سے نجات ملی۔ رسل و رسائل، ڈاک کا انتظام اور چھپائی کی سہولتوں نے ایک ذات کے افراد کو جو دور دور رہتے تھے اکٹھے کرنے اور ایک دوسرے سے باقاعدہ تعلق رکھنے میں مدد دی۔ اس کے ساتھ ساتھ انگریزوں نے پس ماندہ ذاتوں کے ساتھ جو ترجیحی سلوک کیا اس کی وجہ سے ذات پرستی کی بنیاد پر مٹی۔

انگریزوں کی آمد سے پہلے کے ہندوستان میں افراد اور گروہوں کے مابین تعلقات کا زیادہ تر انحصار کسی ایک ذات یا خاندان میں پیدا نش پر تھا۔ اس کے علاوہ کسی بھی فرد کے مابین کئی طرح کے معاشرتی، سیاسی، رواجی اور رشتہ داری کے تعلقات تھے۔ یہ صورت حال استحکام کا نتیجہ اور اس کی لازمی شرط تھی۔ یہ بات بھی تھی کہ پورے ملک میں اور خاص طور سے

دیہی علاقوں میں روپیہ پیسہ بہت کم حرکت میں تھا جس کی وجہ سے شہری علاقے اور زندگی میں دیہی سماج کا کم سے کم حصہ تھا۔

انگریزوں کی سیاسی فتح کے بعد رسل و رسائل کے درائع میں بڑی تیز رفتاری ترقی ہوئی دیوانی اور فوجداری کا یکساں قانون نافذ ہوا اور بتدریج ایک ایسی تنظیم وجود میں لائی گئی جو اکثر چلنے والے کال کی روک تھام کر سکی۔ عوام کی صحت بہتر بنانے کے اقدامات کیے گئے۔ سستی جیسے بعض رسوم کا خاتمہ کیا گیا اور مغربی تعلیم کو رواج دیا گیا۔ ان اقدامات نے گاؤں کی سماجی زندگی پر زبردست اثر ڈالا۔ ہندوستان میں انگریزی رائج کے قیام کا یہ نتیجہ نکلا کہ ہر گاؤں خواہ وہ کتنا ہی دُور اور الگ تھلگ کیوں نہ ہو ایک بہت وسیع سیاسی برادری کا حصہ بن گیا جس کا نام اس وقت برطانوی سلطنت تھا۔ اس کے فوراً بعد ہی ایک ایسا معاشی بحال پھیلا جو ساری دنیا پر محیط تھا اور جس میں ہندوستان بھی شامل تھا۔ مثال کے طور پر امریکہ میں روٹی کی اچھی یا بُری فصل ہندوستان کے روٹی اگانے والوں پر بھی اثر انداز ہوتی تھی۔ امریکہ میں روٹی کا اکال اور فاد جنگی نے لٹکا شائر کے برطانوی صنعت کاروں کو یہ بات سمجھا دی کہ ان کے پاس ہندوستان سے روٹی موصول کرنے کا ایک متبادل ذریعہ بھی ہونا چاہیے۔ نقدی فصل کی حیثیت سے روٹی کی کاشت کو ترقی دینے کی وجہ سے ہندوستان کے مختلف حصوں کے کسانوں پر خوش گوار اثر پڑا۔ اس کی وجہ سے گاؤں میں روپیہ آیا اور کسانوں کی قسمت کا فیصلہ ان واقعات سے ہونے لگا جو ۵۸۰۰ میل دُور ہوتے تھے اور جن پر ان کا کوئی کنٹرول نہ تھا۔ لیکن روٹی اگانے سے جو خوش حالی آئی اس نے روٹی اگانے والے پر اہم اثرات ڈالے۔ امریکہ کی خانہ جنگی کے زمانے میں واردہا کی وادی میں روٹی کی لائی ہوئی خوش حالی کے اثرات کا دل چسپ مال رپورٹ کار تک نے لکھا ہے جو اس وقت مرکزی صوبوں کے کاٹن کشز تھے۔ اس کا اقتباس درج ذیل ہے :

”اس مدت میں کسان ساہوکار کے چنگل سے چھوٹ گیا اور بہتری کے بہت سے کام کیے گئے جیسے پھل دار درخت لگائے گئے، کنویں کھدوائے گئے، سینچائی کا انتظام کیا گیا اور گھروں کو بہتر بنایا گیا۔ ذواتِ پات کے نظام میں عام ہمواری آئی (جدید ہند کے بغیر نہیں) کیوں کہ نیچے ذاتوں کو اتنی دولت حاصل ہو گئی تھی کہ وہ اونچی ذاتوں کا لباس اور رسم و رواج اپنا سکیں۔ شادی بیاہ اور دوسری تقریبات زیادہ دھوم دھام سے ہونے لگیں اور ہل کے

پانی کے پھل اور گاڑیوں کے بہتوں کے مخصوص پانی کے ہل جہاں تہاں دکھائی دینے لگے یہ ۶۹-۱۸۶۰ء کے درمیان وار دھاگی وادی کے کسانوں کے ہارے میں ریوٹس کانٹیک کے مشاہدے بعض ترمیمات کے ساتھ دوسری جنگ عظیم کے زمانے میں ہندوستانی کسانوں کی حالت پر بھی منطبق کیے جاسکتے ہیں۔ مسز اسکارٹ ٹرنٹ نے ۵۳-۱۹۵۶ء کے درمیان میسور کے دو گاؤں اور ڈاکٹر چیکر نے کلیان کے نزدیک بدلاپور کا جو مطالعہ کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لڑائی کی وجہ سے جو خوش حالی آئی ہے اس کے نتیجے میں شادی و فیرو پر زیادہ خرچ ہو چکا ہے۔ مسز ٹرنٹ نے اچھے قسم کے ہل اور کیمیائی کھاد کی خریداری کا بھی ذکر کیا ہے۔ خوش حالی کا ہمیشہ یہ مطلب نہیں ہوتا کہ افراد یا گاؤں ہمیشہ ہی کسی ایک منہ پر زیادہ خرچ کریں۔ بدلاپور کے باشندے اپنے مندر کی مرمت کرتے ہیں جبکہ من ہلی گاؤں کے لوگ ذاتی پیش و آرام کی چیزوں اور اپنے گھروں کی دیواروں کو سجانے پر خرچ کرتے ہیں۔ کیرے گاؤں کے باشندوں نے اپنے مندر کو نیا جیسا کر دیا جبکہ رام پورہ کے لیڈروں نے چاول اور آٹے کی بل کھولنے، بس چلانے، دکان کھولنے یا شہروں میں مکان بنانے میں سرمایہ خرچ کیا۔

جب ریوٹس کانٹک نے یہ لکھا تھا کہ پھلی ذاتوں کو اتنی دولت حاصل ہو گئی ہے کہ وہ

لے دیکھیے: Seth Leacock on Mandelbon, D.O. A nineteenth

Century Development Project in India The Cotton

improvement Programme, "Economic Development &

Cultural Change" Vol. III No. 4, July, '55, Pp. 334-57

لے دیکھیے: Scarlett Trent: "Irrigation and Socio-Economic

change in a Mysore village" ۱۹۱-۹۳ء، ستمبر ۱۹۵۵ء، ص ۱۵۹۱

لے دیکھیے: Chapekar N.S.: "Social change in Rural

Maharashtra" Prof. Shurye Felicitation Volume

(Ed. K.M. Kapadia), Bombay 1964 (ایڈیٹر کے۔ ایم۔ کھاڈیا) پاپولرک ڈپو،

بمبئی، ۱۹۵۴ء - ص ۸۲-۱۶۹

ادنی ذاتوں کا لباس اور رسم و رواج اپنائیں تو اس نے ایک بڑے اہم رجحان کی طرف اشارہ کیا تھا۔ جب کوئی ذات دولت مند ہو جاتی ہے تو وہ کسی ادنی ذات سے تعلق رکھنے کا دعویٰ شروع کر دیتی ہے۔ اس دعوے سے پہلے خوراک، لباس، رسم و رواج اور نسکافوں کو بدلنے کی کوشش شروع ہو جاتی ہے۔

ایک پھیلتی ہوئی معیشت زیادہ گروہوں کو مالدار بنا دیتی ہے اور اکثر ان گروہوں میں ایسی ذاتیں ہی ہوتی ہیں جو اس نظام میں بہت نیچے ہوتی ہیں۔ جب وہ اپنے طریقہ زندگی کو سنسکرت تہذیب کے تابع بنا لیتی ہیں تو سماجی نظام میں تھوڑا اچھل پھل ہو جاتا ہے۔ انگریزوں کے دور حکومت میں جو سیاسی اور معاشی طاقتیں بروئے کار آئیں انھوں نے ذات پات کے نظام میں حرکت پذیری میں اضافہ کیا۔

اب میں ان تبدیلیوں پر روشنی ڈالوں گا جو چند گھاؤں میں ہو رہی ہیں۔ ڈاکٹر ٹرنٹ نے جن دو گھاؤں کا مطالعہ کیا ہے ان میں ایک من پٹی ہے جو جینی کے کارخانے والے شہر منڈیا سے پانچ میل دور ہے۔ اس کارخانے کو حکومت میسور نے ۱۹۳۳ء میں قائم کیا تھا جبکہ دوسرا نہر پٹی تھی جس میں کرشنا راج ساگر کے بعد ڈار سے پانی آتا تھا اور جو میسور شہر سے نو میل کی دوری پر واقع تھا۔ نہر کی سیچائی سے پہلے من پٹی کی قابل کاشت اراضی میں سے صرف سو ایکڑ میں سیچائی ہوتی تھی اور باقی زمین کو بارش پر منحصر رہنا پڑتا تھا۔ پہلے جو سیچائی ہوتی تھی اس کی بھی کوئی معقول صورت نہ تھی اور یہ پانی تالاب سے حاصل کیا جاتا تھا۔ سیچائی والی زمینوں میں دھان بویا جاتا تھا اور بارش سے پانی حاصل کرنے والے کھیتوں میں جو ار اور راگی بویا جاتا تھا۔ چھوٹے پیلے پر رشیم کے کیڑے بھی پالے جاتے تھے۔

نہر سیچائی نے قابل کاشت زمین میں بھی اضافہ کیا اور فی ایکڑ پیداوار میں بھی کاشت والے رقبے میں ۲۳ فی صد کا اضافہ ہوا اور اس میں مزید اضافے کی گنجائش ہے۔ ۱۹۳۹ء سے پہلے قابل کاشت رقبے کے صرف ۱۲ فی صد میں سیچائی ہوتی تھی جبکہ اس وقت جب ڈاکٹر ٹرنٹ نے اپنا مطالعہ کیا تھا سیچائی والا رقبہ ۷۶ فی صد تھا۔ من پٹی میں گنے کی کاشت پہلی بار شروع ہوئی۔ جس کی وجہ سے بہت سے نئے اور مشکل مسائل پیدا ہوئے۔ اس کی فصل ۱۸ مہینے میں تیار ہوتی ہے اور اسے لگانے کے لیے کھیتی باڑی کے نئے اور پیچیدہ طریقوں کی جانکاری اور زیادہ سرمایہ لگانے کی ضرورت ہوتی ہے اس کے ساتھ ہی ساتھ اس کی ضرورت بھی ہوتی ہے کہ

جنوبی ہندوستان میں ایک غیر برہمن تحریک کو فروغ حاصل ہوا۔ اس تحریک کے نتیجے میں غیر برہمن خاتونوں نے مراعات اور استحقاق حاصل کر لیے اور اس کے ساتھ ساتھ جنوبی ہندوستان کی ریاستوں کے انتظامیہ میں امتیاز ہٹانے اور افتراق کرنے کے رجحانات پیدا ہوئے لیکن اب تک اس تحریک کا اصل فائدہ اٹھانے والی زمین کی مالک بااثر ذاتیں ہیں، ہر برہمن یا نیچے درجے کے کاریگر یا مختلف قسم کی خدمات انجام دینے والی ذاتیں نہیں۔ بااثر ذاتیں اس کی زبردست کوشش کر رہی ہیں کہ 'پس ماندہ' ذاتوں میں شمار ہونے کی وجہ سے انھیں جو فائدے اور مراعات حاصل ہیں وہ بہر طور باقی رہیں۔ جو کچھ ہو رہا ہے فوجی ذاتیں اور برہمن ان سے زیادہ سے زیادہ باخبر ہوتے جا رہے ہیں۔ وہ دیکھ رہے ہیں کہ پس ماندہ ذاتوں کے لیے مخصوص نوکریوں، وظیفوں، کالجوں میں نشستوں اور فیس کی معافیوں کا بہت بڑا حصہ بااثر ذاتوں کے افراد کو مل رہا ہے۔

ذات پات کے ایک دوسرے پہلو کی طرف بھی اشارہ کرنے کی ضرورت ہے۔ مختلف ذاتوں کے مختلف آبائی یا موروثی پیشوں سے تعلق رکھنے اور ان پیشوں کی نوعیت سے ان کی ذات کی اونچی یا نیچی درجہ بندی کی وجہ سے زیادہ تر ہندوستانی ہاتھ سے کام کرنے کو کسر شان سمجھنے لگے۔ گاؤں والے کھیتی باڑی کو بڑا مشکل لیکن اچھا اور مردوں کا کام سمجھتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ اس آدمی سے رشک کرتے ہیں جو آفس میں کرسی پر بیٹھا کچھ لکھتا اور حکم چلاتا رہتا ہے۔ جب کسی کسان کے پاس کافی زمین ہو جاتی ہے تو وہ خود کھیتی باڑی کے کام سے دست کش ہو جاتا ہے اور دوسروں سے کام کراتا ہے اور خود ان کے کاموں کی نگرانی کرتا ہے۔ گاؤں کے جوڑے کے اسکولوں میں پڑھ لیتے ہیں وہ کھیتی باڑی کے کاموں کو ناپسند کرنے اور ان سے جی چڑانے لگتے ہیں۔ وہ اس کوشش میں لگ جاتے ہیں کہ باجوہن جائیں یا کوئی کاروبار شروع کریں۔ گاؤں والے سمجھتے ہیں کہ کسی پڑھے لکھے آدمی یا سرکاری عہدیدار کو جس کی وہ عزت کرتے ہیں کوئی بھاری بوجھ نہیں اٹھانا چاہیے۔ ہاتھوں سے کام کرنے یا جسمانی مشقت کرنے کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ جسمانی مشقت کا کام کرنا فوجی حیثیت کی علامت ہے۔ ہمارے دفتروں میں بھی یہی رویہ موجود ہے۔ سرکاری دفاتر میں چپراسیوں اور دوسرے غلے کا تناسب کیا ہے اور یہ کہ چپراسی اپنے کام کے اوقات کس طرح گزارتے ہیں ان کا مطالعہ بڑا دل چسپ ہو گا۔

گھروں میں بھی یہ رجحان ہے کہ لوگ اتنے نوکر رکھتے ہیں جتنے وہ رکھ سکتے ہیں۔ اس رجحان کو اس وجہ سے تقویت ملتی ہے کہ ہندوستانی مرد عام طور سے بے پڑے لکھے ہوتے ہیں اور صرف ہاتھوں سے ہی کام کر سکتے ہیں۔ اس کے سوا ایک نوکر کئی طرح کے کام نہیں کر سکتا کیوں کہ اس کے کرنے میں اس کی ذات مانع ہوتی ہے۔ مثلاً باورچی بھوٹے برتن نہیں دھوئے گا۔ گھریلو نوکر پافا، صاف نہیں کرے گا اور مالی باغیچے میں بھاڑو نہیں دے گا۔

جن حقائق کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے ان سے ہر شخص واقف ہے۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ ذات پات کے نظام میں جس ذات کی جو جگہ مقرر ہے اس نے ہر شخص کو بریلی طرح متاثر کر رکھا ہے۔ اس کا اظہار بڑی غیر متوقع جگہوں پر ہوتا رہتا ہے۔ سماجی سائنس کے غیر ملکی ماہرین اس بات سے سخت حیران ہیں کہ حکومت ہند نے دہلی میں اپنے ملازموں کے لیے جو سرکاری رہائش گاہیں تعمیر کرائی ہیں انھیں بھی ذات پات کے نظام کی سختی سے پابندی کرتے ہوئے تعمیر کرایا گیا ہے۔ یہ بات تسلیم کی جاسکتی ہے کہ مختلف آمدنی والوں کے لیے مختلف قسم کے مکان ہو سکتے ہیں لیکن کیا زیادہ آمدنی والوں کے لیے ایک جگہ اور کم آمدنی والوں کے لیے دوسری جگہ کو اثر بنانے کی ضرورت ہے؟ کیا ایک ہی بلاک میں مختلف آمدنی والے مل جل کر نہیں رہ سکتے؟ کسی ذات اور اس کے پیشے میں جو روایتی تعلق رہا ہے اس کا نتیجہ یہ بھی نکلا ہے کہ دیہی اور شہری پیشوں میں ایک حد تک تعلق اور تسلسل چلا آ رہا ہے۔ لہذا جب گاؤں کے جام گاؤں چھوڑ کر شہر جاتے ہیں تو وہ ہیر کٹنگ سیلون میں کام کرتے ہیں۔ دھونی لائڈری کھولتے ہیں، لوہار بڑھتی فرنیچر کی دکان میں کام کرتے ہیں۔ تیلی اگر تیل نہیں نکالتے تو تیل ہی بیچتے ہیں۔ مالی باغیوں اور پھلواڑیوں میں اور چار جوتوں کی دکانوں میں کام کرتے ہیں۔ برہمن رسوینا کا کام کرتے ہیں۔ ٹیچر اور وکیل بنتے ہیں۔ وہی پیشہ یا اس سے ملتا جلتا پیشہ اختیار کرنا جو روایتی طور سے ان کا پیشہ رہا ہے اور اسی علاقے میں رہنا جہاں اپنی ذات کے لوگ رہتے ہیں، ذات پات کے نظام کی وہ خصوصیتیں ہیں جو گاؤں والے گاؤں سے شہروں میں لے جاتے ہیں۔ ہمارے شہر آبادی کے لحاظ سے ہی شہر سے کہے جاسکتے ہیں، سماجی معنوں میں نہیں۔ یہ بات خاص طور سے غریب خاتون اور چھوٹے شہروں پر صادق آتی ہے۔ شہروں کے رہائشی علاقے طبقاتی قدر قیمت حاصل کر لیتے ہیں اور عام طور سے کسی رہائشی علاقے سے کسی خاص ذات یا نسلی گروہ کا خصوصی تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ ذات پات میں الگ تھلگ یا خانوں میں رہنے کا بڑا واضح میلان ہے جسے

عام گفتگو میں طبقے کا نام دے دیا جاتا ہے۔ مختلف ذاتوں یا گروہوں کے ساتھ مل جل کر رہنے کا میلان غریب ذاتوں کے مقابلے میں خوش حال ذاتوں میں زیادہ ہے۔ مثال کے طور پر برہمن یا کایستھ برہمنوں کے مقابلے میں مختلف ذاتوں یا گروہوں کے ساتھ زیادہ میل جول رکھ سکتے ہیں۔ جوہات میں یہاں بتلنے کی کوشش کر رہا ہوں وہ یہ ہے کہ کسی ذات اور اس سے مخصوص پیشے میں روایتی تعلق ہونے اور جس گروہ یا ذات سے تعلق ہو ترک سکونت کی صورت میں بھی اس ذات سے جاملنے کے رجحان کی وجہ سے دیہی اور شہری آبادی میں ربط و تسلسل باقی ہے۔

شہروں خصوصاً چھوٹے شہروں میں رہنے والے اپنی ذات کے میلانات، رجحانات اور اقدار کو برقرار رکھتے ہیں۔ شہر کے کسی خاص علاقے میں لوگ جس طرح سے رہتے ہیں اس سے بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس علاقے میں کس ذات اور کس طبقے کے لوگ رہتے ہیں۔ عام تاثر یہ ہے کہ شہری پیشوں، چھوٹے فاندانوں اور ناپاک ہو جانے کے تصور سے متراہمہ کی وجہ سے شہر کے لوگ روایتی بندھنوں سے آزاد زندگی گزارتے ہیں لیکن اصل صورت یہ ہے کہ وہ اس کے برعکس ذات پات کے نظام کی بنائی ہوئی دنیا میں رہتے ہیں۔ ہم یہ بھی محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں کہ شہروں میں رہنے والے اور گاؤں میں ان کے رشتے داروں کے درمیان بڑے گہرے تعلقات ہوتے ہیں۔ میں پہلے ہی ذات پات کے شہری اظہار کی خصوصیتوں کا ذکر کر چکا ہوں۔

ہندوستان کی صنعتی زندگی کی ایک دوسری خصوصیت بھی یہ ظاہر کرتی ہے کہ یہاں ذات اور طبقے میں بڑا گہرا تعلق ہے۔ اکثر ایسا دیکھنے میں آیا ہے کہ کسی کارخانے میں ایک خاص طبع کا کام کسی ذات یا علاقے کی اجارہ داری بن جاتا ہے۔ اسے کارخانے میں ہم ذات یا ایک علاقے کے لوگوں کی یگانگت، کہہ سکتے ہیں۔ لہذا بڑودہ کی ایک فیکٹری میں مدھیہ پردیش سے آنے والوں، ہمارا شٹر کے فیمر ہٹوں اور نیچی ذات کے گجراتیوں کو الگ الگ ورکشاپوں میں کام پر لگایا جاتا تھا مالانگدھب ایک ہی طرح کا کام کرتے تھے، جبکہ گجراتی پاتی داروں اور اونچی ذات کے مرہٹوں کی کلر کی اور اس سے اونچی ملازمتوں میں کثرت تھی۔ عام طور سے لوگ جانتے ہیں کہ کارخانوں میں تقرر کے وقت رشتے داری یا ذات یا علاقے کے تعلقات بروئے کار آتے ہیں۔ تعلیم، قابلیت اور مہارت کی بنیاد پر تقرر بہت کم ہوتے ہیں۔

ہندوستانی طریقہ زندگی کی ایک نہایت اہم خصوصیت رشتے داری کے تعلقات کی

اہمیت ہے۔ ہندوستانیوں کا اخلاقی مزاج رشتے داری اور ذات لی ماید کردہ رشتے داریوں کو نکلنے اور نہ ہی قوانین کی پابندی کرنے سے مرکب ہے۔ رشتے داری کی فتنہ داری اتنی زیادہ محسوس کی جاتی ہے کہ ایک شہری کی حیثیت سے جو اخلاقی فرض ہوتا ہے اسے نبھلادیا جاتا ہے۔ رشتے داریوں سے وفاداری کی وجہ سے طبقے اور ذات کے اختلافات باقی اور برقرار رہتے ہیں اور معاشی العاف پر مبنی غیر طبقاتی سماج کے قیام میں رکاوٹ بنتے ہیں۔ وہ لوگ بھی جنہیں علی الاملان یہ اقرار کرنا پڑتا ہے کہ وہ غیر طبقاتی اور ذات پات سے پاک سماج کے قیام میں یقین رکھتے ہیں ان میں بھی رشتے داریوں سے وفاداری کے بڑے شدید جذبات موجود ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ قول اور فعل میں تضاد کی صورت میں نکلتا ہے۔ جب یہ صورت خاصی وسیع پیمانے پر نظر آتی ہے تو لوگ ان باتوں سے بدگمان اور ان کے نکتہ میں بن جاتے ہیں اور اس بدگمانی اور نکتہ چینی کی فضا میں لوگوں میں معاشی ترقی کے لیے صحیح جوش و خروش نہیں پیدا کیا جاسکتا۔

(۴)

مختصر یہ کہ ذات پات کا دو طرح کا نظام یا سلسلہ ہے، ایک روایتی ہے اور دوسرا جو ابھر رہا ہے۔ روایتی نظام کو مذہبی اصطلاحوں میں بیان کیا گیا ہے لیکن اس کا ایک اہم معاشی پہلو بھی ہے۔ ایک جاگیر دارانہ اور جاہد معیشت میں جس میں پیشوں یا موروثی سکونتوں کو ترک کرنے کے مواقع بہت کم تھے۔ ذات پات کا نظام بڑے اچھے طریقے سے کام کرتا رہا۔ انگریزی راج کے زمانے میں بعض نئی سماجی اور معاشی طاقتیں برہمنوں کے کار آئیں جنہوں نے اس ڈھانچے کے کٹر پہن کو کچھ کم کیا۔ غلامی کا خاتمہ ہوا اور اس کے فوراً بعد ہی کافی اور چائے کے باغات لگنے شروع ہو گئے۔ لوگ بڑی تعداد میں افریقہ، جزائر رنجی، ملایا اور سیلون جا کر بسنے لگے۔ بہت سی کلکتہ اور دوسرے شہروں میں کارخانے اور ملیں کھلنے لگیں۔ نئے معاشی مواقع پیدا ہوئے جو ملک کی سیاسی اور انتظامی وحدت اور رسل و رسائل کی ترقی کا نتیجہ تھے۔ عموماً انہی ذات کے لوگوں نے ان مواقع کا سب سے زیادہ فائدہ اٹھایا لیکن شاذ و نادر ہی سہی انہی ذاتوں کو بھی مستفید ہونے کا موقع ملا۔

انگریزوں نے پس ماندہ ذاتوں کو ترجیح دینے کی پالیسی شروع کی۔ انگریزی راج کے تحت جو قوم پرستانہ جذبات پیدا ہوئے تھے اور بعض یورپیوں اور برٹش معاشی اداروں اور

خیالوں نے بھی ذات پات سے پاک سماج کے قیام کے لیے فضا ہموار کی۔ اگراد ہندوستان میں متعدد ایسے اقدامات کیے جا چکے ہیں جن میں سے چند کا ذکر آج بھی چکا ہے اور جن کا مقصد نابرابری کو ختم کرنا اور معاشی انصاف پر مبنی فیصلہ داری سماج کے قیام کو بڑھاوا دینا ہے۔ تاہم اس بات کا یہاں ذکر کر دینا چاہیے کہ انگریزی راج کے زمانے میں ہی ہندوستان میں ایک متوازن طبقہ وجود میں آیا تھا جو قومی یا علاقائی سطح پر منظم تو نہیں ہے لیکن اس کے اپنے مفادات ہیں جن کا وہ تحفظ کرنا چاہتا ہے۔ یہ طبقہ معاشی انصاف پر مبنی فیصلہ داری سماج کے لیے صرف زبانی جمع خرچ کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ سے ہمیں اس حقیقت سے روگردانی نہیں کرنی چاہیے کہ اس (طبقے) کے رجحانات بنیادی طور پر ذات پات کے رعایتی نظام پر مبنی ہیں۔

ایسے لوگ بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ قوم کے سامنے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ہم اپنی دولت بڑھائیں تاکہ اسے بانٹ سکیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ پہلے ہمارے پاس دولت ہو اور یہ کہ یہ دولت جتنی زیادہ ہوگی اتنا ہی زیادہ سبھوں کا حصہ ہوگا۔ یہ دلیل ایسے لوگ دیتے ہیں جنہیں پہلے ہی سے ایسی دولت میں سے خاصا بڑا حصہ مل رہا ہے۔ وہ یہ محسوس نہیں کرتے کہ مزدوروں کو یہ سمجھانا آسان نہیں ہے کہ جب زیادہ دولت آنے لگی تو اس کا لازمی نتیجہ ان کے لیے بھی زیادہ بڑا حصہ ہوگا۔ جب تک انہیں یقین نہ ہو جائے کہ زیادہ پیداوار سے انہیں اور ملک کو فائدہ پہنچے گا اس وقت تک وہ اپنی بہترین صلاحیتوں کو بروئے کار نہیں لائیں گے۔ وقت آگیا ہے کہ ہندوستان کے اوپری طبقے کے لوگ یہ محسوس کریں کہ ہمارے مزدور روس اور چین کے پروڈیگنڈے کی زد پر ہیں اور وہ ایک دھماکہ خیز مادے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ ملک کے مفاد میں ہے کہ اوپری طبقے کے لوگ انہیں قانع اور مطمئن رکھیں۔

ہندوستان میں دھڑلے کا نظام ہے۔ اس کے علاوہ ایک کاروباری نظام بھی ہے جو کام کے اوقات کے درمیان روئے کار آتا ہے (ہر فارم، فرم، فیکٹری اور آفس کا ایک اپنا علیحدہ نظام ہے)۔ ہندوستان کے سماجی ڈھانچے میں انگریزوں کے زمانے میں بہت سی تبدیلیاں آئیں اور ترقی کی طرف قدم بڑھے۔ ہندوستان کی موجودہ حکومت نے بہت سے ایسے اقدامات کیے ہیں جن کا مقصد نابرابری کو کم کرنا ہے لیکن یہ اقدامات نیم دلی سے کیے گئے ہیں اور ان میں بہت سی کمیاں اور غامیاں ہیں۔ سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ اس مسئلے کی درست نوعیت اور ضرورت کو سمجھا نہیں گیا ہے۔ نابرابری کو ختم کرنے میں مذمت کی مدد نہیں لی گئی ہے اس کام کے لیے جو حکمت عملی کافی نہیں ہوگی

ساتواں باب

ہندوستان کے اتحاد کے مسئلے کی نوعیت

میں اس بات سے مضمون کا آغاز کرتا ہوں کہ کسی علاقے یا خطے سے کیا مراد ہے؟ عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ کوئی خطہ واضح اور متعین حدود کا حامل ہوتا ہے اور جو بہت دنوں سے اس نام سے مانا جاتا ہے۔ اگر کسی ایک اصول یا کئی متعلقہ اصولوں کی بنیاد پر کسی خطے کے اندر واقع ثقافتی علاقوں کا تجزیہ کریں تو اس سے مندرجہ بالا خیال کو مزید تقویت حاصل ہوتی ہے۔^۱ ان کوششوں سے اس حقیقت پر پردہ پڑ جاتا ہے کہ کسی خطے کا تصور سیاقی اور حرکی ہے۔ ایک خطے کی حدود کی مثالیں اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ ہم اس کے لیے کون سا اصول اپناتے ہیں؛ مختلف اصولوں کو اپنانے سے ان میں تغیر و تبدل ہوتا رہے گا۔ بہر حال اس سے اس بات کا انکار مقصود نہیں ہے کہ ایک لسانی علاقہ مولے طور پر ایک خطہ کہا جاسکتا ہے اور اس کے اندر بہت سے چھوٹے اور مربوط و ہم آہنگ علاقے ہیں جو ایک دوسرے سے کئی لحاظ سے مختلف ہیں۔ میں یہ بتا چکا ہوں کہ ایک لسانی علاقے میں لٹیبی اتحاد ہوتا ہے جو کہ اس علاقے میں رہنے والی تمام ذاتوں پر مبنی ہے ہر ممکن تک بسوں میں مشترک ہوتا ہے جبکہ ذات 'افقی' اتحاد کی منظر ہے اور اس کا دائرہ اثر

۱۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر تھورڈز کا مختصر مضمون بعنوان "Demarcation of Agrarian

Regions of India" in Rationale of Regional Variation in Agrarian Structure of India, Bombay 1956, Pp. 46-55, see also D.R.Cohn's essay "India as a Racial, Linguistic and Cultural Area" in introducing India in Liberal Education, Ed. by Milton Singer, Chicago, 1957. Pp. 51-68.

لسانی علاقے تک محدود نہیں ہوتا۔ ذات پات کے نظام مراتب میں جو ذاتیں وہ نئی سرور پر ہوتی ہیں ان پر یہ بات زیادہ صادق آتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آئندہ پیش کے ایک برہمن کا وہی علاقائی کلچر ہوتا ہے جو اس علاقے کے کسی چار کا ہوتا ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ برہمن ان ثقافتی اقدار کا بھی حامل ہوتا ہے جو کشمیر سے راس کمار تک کے برہمنوں میں مشترک ہے۔ یہ بات آج سے چالیس پچاس برس کے مقابلے میں کسی قدر کم سمجھ رہی ہے کیوں کہ برہمنوں کی مذہبی رسوم میں تیزی سے تبدیلی آرہی ہے۔ کلچر یا ثقافت کو یہاں بشریات کے تسلیم شدہ معنوں میں استعمال کیا گیا ہے اور ان تمام غیر مادی ملکیتوں کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو لوگوں کو زبان تحریری یا زبانی کے وسیلے سے نسلا در نسلا منتقل ہوتی ہیں۔ ان معنوں میں انسانوں کا ہر گروہ کلچر کا حامل ہوتا ہے۔

یہاں یہ بتا دینا مناسب ہو گا کہ کسی ایک زبان کے علاقے کے مختلف حصے ایک ہی زبان کو مختلف ڈھنگ سے بولتے ہیں۔ اس طرح ریاست میسور کے ایک حصے پر مراٹھی نے کثیر اثر ڈالا ہے تو دوسرے حصے پر دوسری زبانوں تلگو، تامل اور ملیالم نے اثر ڈالا ہے۔ (شیو فرے کے ماننے والوں کی اس بات میں بڑی ذہانت اور صداقت ہے کہ دو ملکوں کو ایک مشترک زبان نے بانٹ رکھا ہے) جن ماہرین لسانیات نے ہمالیہ کے دامن یا آسام یا وسطی ہند کے قبائل کے درمیان کام کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ ایک پہاڑ کے بعد دوسری پہاڑی کے درمیان بولیوں میں فرق ہے لیکن جو بات عام سے نہیں مانی جاتی وہ یہ ہے کہ جو زبان سکھائی اور پڑھائی جاتی ہے وہ بھی اپنے مختلف علاقوں میں مختلف ڈھنگ سے بولی جاتی ہے۔ مرحوم پروفیسر ایف۔ ڈبلیو۔ تھامسن نے ہندی کے بارے میں لکھا تھا: ”ہندوستان میں اصلی اور حقیقی سرحدوں کی عدم موجودگی کی وجہ سے ہر مقامی بولی اپنی پڑوسی بولی کے لیے ایک عبوری مرحلے کا درجہ رکھتی ہے۔“^۱

^۱ دیکھیے ان کا مضمون ”زبان اور ادب“ جو جی۔ ٹی۔ میراٹ کی مرتب کردہ کتاب Legacy of India میں شامل ہے۔ شائع شدہ آکسفورڈ، ۱۹۳۳ء، ص ۴۵۔ وہ مزید لکھتے ہیں ”عالیہ زمانے تک وہ (خاص خاص ہند آریائی زبانیں) استعمال نہیں کی جاتی تھیں۔ ان کا استعمال فرقے کی مذہبی شاعری اور اخلاقی فلسفیانہ خیالات کے اظہار تک محدود تھا۔ اس علاقے میں سنسکرت کا دور دورہ تھا۔ (باقی اگلے صفحے پر)

کسی ایک زبان کے ملائے کے مختلف خطوں میں زبان کا فرق ہوتا ہی ہے، اس کے علاوہ شہری اور دیہی علاقوں میں اور مختلف ذاتوں میں بھی فرق ہوتا ہے۔ ہندوستان کی کسی بھی لسانی جاننے میں اس امر کو ملحوظ رکھنا ہے کہ مختلف ذاتیں ایک ہی زبان کو مختلف ڈسنگ سے پوچھتی اور استعمال کرتی ہیں، مقامی یا اثر ذات اپنے ملائے میں کسی خاص لب و لہجے کو پھیلانے میں نمایاں حصہ لیتی ہے۔

برطانوی راج کے قیام سے پہلے ہندوستان میں جو سیاہ نظام معاہدہ خاص طور سے پہلی سطوں پر متعین اور قطعی نہیں تھا۔ ان سطوں پر مقامی سردار یا جاگیردار ہوتے تھے جو ایک دوسرے کے دشمن تھے اور اگر صوبے دار یا بادشاہ کمزور ہوتا تھا یا خود اپنے مسائل میں گھرا ہوتا تھا تو یہ سردار ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہو جاتے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ کسی سردار کا علاقہ مستقل گھنٹا یا بڑھتا رہتا تھا۔ اوپری سطح پر اتنی حرکت نہیں تھی لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ بالکل نہیں تھی۔ تمام سطوں پر اس سیاسی حرکت کی وجہ سے 'اجنبی' یا 'غیر ملکی' ثقافت یا زبانوں کو پھیلنے کا موقع ملا۔ اس طرح میسور میں محکمہ مال اور انتظامیہ کی بہت سی اصطلاحیں فارسی سے آئی ہیں جو مراٹھوں اور میسور کے مسلم حکمرانوں کے واسطے سے بہنچی ہیں۔ اکثر ایسا بھی ہوا ہے

(لغیہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو)

جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے وہ عربی اور فارسی استعمال کرتے تھے۔ یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ ان زبانوں کا وہودی نہ تھا۔ ابتدا میں جو نظمیں لکھی گئی ہیں وہ بولیوں میں تھیں اور کبھی کبھار کوئی بولی بعض مقامات کے لیے ایک معیار بن جاتی تھی جیسے ہندی کی برج بھاشا۔ ایک مشترک معیار کی عدم موجودگی کی وجہ سے کوئی صحیح یا معیاری ہندی و غیرہ عام استعمال میں نہیں تھی۔ پڑھے لکھے لوگ اس زبان کو از روئے قواعد صحیح نہیں لکھ سکتے تھے جو ان کی سمجھ جاتی تھی۔

اب ان زبانوں سے عام تعلیم کا کام لیا جانے لگا ہے اور یہ توقع کی گئی ہے کہ وہ صحافت کے کام آئے گی۔ اور یورپی زبانوں کے خطوط پر ہر طرح کا ادب چھپا کر یں گی۔ اس سلسلے میں انھیں اصطلاحوں کی مشکلات کا سامنا کرنا پڑے گا اور ایک کچھ دسی زبان سے کام چلانا ہوگا۔

ڈی۔ ڈی۔ کاروبے کا مضمون Hindi vs. English بھی دیکھیے اور جے گہرٹ کا مضمون بھی جس کا

عنوان ہے Some Remarks on Regional and Social Language Differences in India

کسی ایک ہی جگہ کے نتیجے میں بہت سے غیر مقامی یا غیر ملکی دانشور اور ماہرین بھی آگئے جو مروجہ کے رشتے دار، ہم ذات یا صاحب تھے اور جو مقامی باشندوں سے مختلف زبان بولنے والے تھے۔ اس صورت میں درباری زبان ہوائی زبان سے مختلف ہوتی تھی اور دونوں زبانیں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتی تھیں۔ قلم کی وجہ سے بھی جو اکثر پڑتا تھا، لوگ بڑی تعداد سے ایک علاقے کو چھوڑ کر دوسرے علاقے میں چلے جاتے تھے۔ اس کی وجہ سے بھی کسی ایک علاقے میں لسانی اور ثقافتی فرق پیدا ہو جاتا تھا۔

کوئی زبان کسی ایک علاقے میں پوری طرح پھیل نہ سکی اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ سنسکرت ہندوستان کے تمام حصوں کے دانشوروں کی ذریعہ اظہار تھی۔ اگر سنسکرت نہ بھی استعمال کی جاتی تو بھی اس زبان کی ادبی صورت اس قدر سنسکرت آمیز ہوتی کہ شارح کی مدد کے بغیر کسی عام آدمی کے لیے سمجھنا نہایت مشکل تھا۔ سنسکرت پر بالواسطہ یا بلاواسطہ انحصار کی وجہ سے یہ توہو کہ ہندوستان کے ہر حصے کے پڑھے لکھے لوگوں کے درمیان ترسیل کا ذریعہ باقی رہا مگر اس کا یہ نقصان بھی ہوا کہ ان کے اور عام آدمیوں کے درمیان ایک غلیج بھی مائل ہو گئی۔ بہر حال بودھوں، جینیوں اور تامل بولنے والوں نے مذہبی اور اخلاقی مقاصد کے لیے عام آدمیوں کی زبان استعمال کرنے کی کوشش کی مگر انجام کار یہ زبانیں بھی پڑھے لکھوں کی زبان بن گئیں جسے عام نہیں سمجھ سکتے تھے۔

اس بات پر مناسب حد تک زور نہیں دیا گیا ہے کہ آج کے ہندوستان میں زبانوں سے متعلق جو شدید احساس پیدا ہوا ہے وہ برطانوی حکمرانوں سے آزادی پانے کی جدوجہد کا ایک ذیلی نتیجہ ہے۔ بنگال کی تقسیم کی اس وجہ سے بھی مخالفت کی گئی تھی کہ اس نے ایک زبان بولنے والوں کو دوحضوں میں بانٹ دیا ہے۔ ہندوستان کی جنگ آزادی کے رہنما ان برطانوی صوبوں کو جو ایک سے زیادہ لسانی علاقوں پر مشتمل ہوتے تھے غیر منطقی کہتے تھے۔ یک لسانی ریاستوں یا صوبوں

لے ”انجام کار گزشتہ اپنے تمام جامہ آراء اور اقدام میں سب سے آگے بڑھ گئے اور لوگوں کی مرضی کے خلاف بنگال کی تقسیم کا فیصلہ صادر کر دیا اور اس طرح بیک جنبش قلم ایک لسانی علاقے کو دوحضوں میں بانٹ دیا۔ ایسے وقت میں کسی ایک زبان کے علاقے کو دوحضوں میں کاٹ دینا ایک ایسی چیز تھی جس نے ہم دفعہ سے پہلے بنگال کو جلادیا۔ جلد ہی پورا ملک شعلہ نشاں ہو گیا“

C.F. Andrews and ———

G.C. Mukherji, "The Rise and Growth of Congress"
London, 1938

کی تشکیل کا مطالبہ نہ رکھنے لگا۔ تحریک آزادی کے رہنما چاہتے تھے کہ جنگ آزادی میں عوام بھی ان کا ساتھ دیں لہذا اس کا نتیجہ اس زبان پر زور دینے کی شکل میں بھی رونما ہوا ہے جو عوام بولتے اور استعمال کرتے تھے۔

اس طرح لسانی ریاستوں کا تصور حال کی جدوجہد آزادی کی پیداوار ہے۔ اس امر کا اظہار ایک حقیقت کے طور پر کیا جا رہا ہے، مذمت یا ستائش کے خیال سے نہیں۔ یکم نومبر ۱۹۵۶ء کو ملک کے بہت سے حصوں میں لسانی ریاستوں کے قیام سے ان کو الگ کرنے والی سرحدوں میں مزید استحکام پیدا ہو گیا ہے۔ ہندوستان کی تاریخ میں پہلی بار ثقافتی سرحدوں کو سیاسی سرحدوں میں بدل گیا ہے۔ بہت جلد ہی ریاست بین ریاستی مراسلت یا مرکز سے مراسلت کے سوا ہر معاملے میں علاقائی زبان استعمال کرے گی۔ اس کے سوا ہر ریاست کی یونیورسٹی میں علاقائی زبان ذریعہ تعلیم پئے گی اور اس طرح مختلف ریاستوں کے درمیان آپسی میل جول اور تبادلہ میل کو زبردست دھکا پہنچے گا۔ طلباء تعلیم کے لیے ایک یونیورسٹی سے دوسری یونیورسٹی میں نہ جاسکیں گے حتیٰ کہ آئی۔ اے۔ افسروں کو بھی ایک ہی ریاست میں رہنا ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ سوسائٹی کے ہر طبقے کی سماجی حرکت پذیر سی میں کمی آجائے گی جبکہ بیچ سالہ پلانوں کا مقصد یہ ہے کہ ملک کی تیز رفتار منستی ترقی ہو اور جس کے اندر یہ امکان ضمیر ہے کہ اس کے نتیجے میں زبردست حرکت پذیری آئے گی۔

پچھلے سو سالوں سے مختلف لسانی علاقوں کے لوگوں کے درمیان انگریزی ایک رابطے کی زبان رہی ہے۔ شرقی زبان کی حیثیت سے اس نے دھیرے دھیرے اولائنسکرت کی جگہ لی اور اس کے بعد فارسی کی۔ انگریزی نے نہ صرف یہ کہ ایک مشترکہ زبان کی کمی کو پورا کیا بلکہ ایک مشترکہ نظریے کی بنیاد بھی فراہم کی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انگریزی تعلیم یافتہ امیر اور درمیانی طبقے، یورپی مفکرین۔ یورپی سیاسی و سماجی اداروں اور تاریخی واقعات سے ہی اثر قبول کرتے تھے اور شرق کا یہی طبقہ تھا جس نے تحریک آزادی کی رہنمائی کی۔ اگرچہ ایک حد تک یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ طبقہ عوام الناس کے خیالات، ان کی تمنائوں و خواہشات سے دور تھا اور یہ کہ وہ اپنے ذاتی مفادات کی بنیادوں کو مضبوط بنانا چاہتا تھا۔ تاہم اس طبقے میں ایسے حساس اور جری حضرات بھی موجود تھے جنہوں نے اپنے کو ہندوستان کے عوام الناس سے ہم آہنگ کیا اور ان کے لیے کام کیا۔

باہمی رابطے کا کوئی بھی ایک ایسا ذریعہ جو علاقائی اور مذہبی تعصبات پر ضرب لگاتا ہو چاہے چند مخصوص طبقوں کے درمیان ہی وہ یہ کام انجام دیتا ہو، قابل قدر ہے اور اس کو فروغ ملنا چاہیے۔

ایسے دریغ کی آج کل اور بھی زیادہ ضرورت ہے جبکہ زبان کے معاملے میں ایک عام انتشار پھیل چکا ہے۔ یہ تسلیم کہ ایک دن ہندی کو سرکاری زبان کی حیثیت سے انگریزی کی جگہ لینی ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ تبدیلی دھیرے دھیرے عمل میں آئے گی اور اس کو ایک خاص مدت درکار ہوگی۔ ایک مکتب فکر کا یہ بھی کہنا ہے کہ ہندی کو فوراً انگریزی کی جگہ لے لینی چاہیے اور ملک کو اس فوری تبدیلی کے نتائج کا سامنا کرنا چاہیے۔ اس مکتب فکر کے لوگ انگریزی کے وجود کو دوسری ہندوستانی زبانوں کی نشوونما کے راستے میں رکاوٹ تصور کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جو لوگ دھیرے دھیرے اور منظم تبدیلی کے حامی ہیں وہ رحمت پسند ہیں اور وہ انگریزی کو اپنے مفاد کی خاطر زیادہ سے زیادہ عرصے کے لیے برقرار رکھنا چاہتے ہیں۔ ایسا عقیدہ رکھنے والے چند سرسیرے، نہیں بلکہ وہ کانگریس پارٹی سے تعلق رکھنے والے اور اس سے باہر بہت ہی بااثر لوگ ہیں۔

یہ بات بھی فراموش نہیں کر دینی چاہیے کہ 'ہندی' غیر ہندی علاقوں میں ترقی کر رہی ہے۔ مثال کے طور پر جنوبی ہندوستان کو لے لیجیے۔ اسکولوں میں ہندی کی لازمی تعلیم سے قطعاً قطعی بات حوصلہ افزا ہے کہ متوسط طبقے کی عورتوں و بچوں میں ہندی کی مقبولیت بڑھتی جا رہی ہے۔ ہندی سیکھنے کی یہ خواہش دھیرے دھیرے دیہی علاقوں اور مزدوروں میں پھیلے گی۔ مالی اور دوسرے فوائد کا لالچ اس عمل کو اور بھی تیز کر دے گا۔ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ آج حالات ہندی کے حق میں ہیں اور اگر ہندی والے تھوڑے صبر اور عقل مندی سے کام لیں تو ہندی مختلف ہندوستانی ریاستوں کے درمیان رابطے کا ذریعہ بن جائے گی لیکن زبردستی ٹھونسنے کی کسی بھی کوشش سے خود ہندی اور ملک کے اتحاد کو نقصان پہنچے گا۔ یہاں اس بات پر زور دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ ہندی کو ہندینوں کی قومی زبان بنادینے کی وجہ سے غیر ہندی والوں کی پوزیشن کمزور ہوگئی ہے۔ اس تبدیلی کے لیے اپنے کو تیار کرنے کے لیے ہمیں انھیں خاصا وقت دینا چاہیے۔ یہ کم سے کم ہے جو ان کے لیے کیا جانا چاہیے۔

اب وقت آگیا ہے کہ اب ہم اپنی 'لیپی' (رسم خط) کی اصلاح کی طرف سنجیدگی سے توجہ کریں۔ ہندوستانی زبانوں کا رسم خط پیچیدہ اور الجھا ہوا ہے اور ان کو ناپ کرنے اور چھاپنے میں بہت سا وقت برباد ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ مختلف رسم خط کے استعمال سے مختلف لسانی علاقوں میں علیحدگی کے احساس کو مزید تقویت پہنچتی ہے۔ لہذا رومن رسم خط جس میں اعراب لگانے کی مزید علامتیں بڑھادی جائیں، کے استعمال پر سنجیدگی سے غور ہونا چاہیے۔ اس

رسم خط کے استعمال سے وہ تمام مدہندیاں ختم ہو جائیں گی جو مختلف لیسوں کی پیدا کردہ ہیں اور جن کی وجہ سے ایک زبان دوسری زبان سے الگ تھلک ہو گئی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ رومن رسم خط اپنانے کی وجہ سے ہمارا تعلق باہری دنیا سے بھی قلم رہے گا۔ بلاشبہ رسم خط کی اصلاح کوئی آسان کام نہیں ہے لیکن ایسا ضرور ہے جس کی کوشش کی جانی چاہیے۔ (اس معاملے میں، دوسرے معاملوں کی طرح زور دیکھانے بجھانے پر ہونا چاہیے اور لوگوں کو مراعات اور سہولتیں دی جانی چاہئیں، زور زبردستی سے کام نہیں لینا چاہیے)۔ ہندوستانی جمہوریہ نے بہت سے انقلابی اقدامات کیے جیسے سبکوں کے اعشاری نظام کو اپنانا، زمینداری کا خاتمہ اور چھوٹ چھات کو خلافت قانون قرار دینا۔ لہذا اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ چارٹلک رسم خط کی اصلاح کی طرف پوری بنیدگی سے دھیان نہ دے۔

ایک لسانی ریاستوں کے قیام کی تحریک نے کچھ تلمیذیں پیدا کر دی ہیں اور ہندوستان کی وحدت کو نقصان پہنچایا ہے۔ لہذا اب یہ سوچنے کا وقت آ گیا ہے کہ مل ٹل کر ایسے اقدامات کیے جائیں جو مختلف ریاستوں میں رہنے والے سرکاری افسروں اور عام شہریوں کو ایک دوسرے کے نزدیک لانے میں معاون ہوں۔ علاقائی کونسلوں کے قیام کا اسادہ بڑا اچھا ہے، ان میں مزید استحکام لانے کی ضرورت ہے۔

اسی طرح دوسرے اداروں کا قیام بڑا مناسب قدم ہو گا۔ مثال کے طور پر ہر قدرتی خطے کے لیے ایک کونسل بنائی جائے اور یہ کونسل کا کام ہو کہ وہ اس علاقے کے ترقیاتی مسائل کا مطالعہ کرے اور اس خطے کے ہر علاقے کے لیے پلان تیار کرے اور منصوبہ بنانے والوں اور عوام کے درمیان ایک رابطے کا کام کرے۔ ملک کے قدرتی خطے کون کون سے ہوں گے، اس کا تعین ماہرین ارضیات، جغرافیہ اور معاشیات کے مشورے سے کیا جائے۔ ایسی کونسلیں زیادہ موثر ثابت نہیں ہوں گی اگر ان میں متعلقہ علاقے کے نمائندے شامل نہ ہوں گے۔ اسی طرح ملک کی ہر بڑی ندی سے متعلق ایک کونسل بنائی جائے جو سیلاب کی روک تھام، سینہ پائی، پانی کے تحفظ، ندی کے پانی کی گندگی اور پھل پالنے جیسے مسائل پر توجہ کرے۔ اس طرح کے ادارے ایک لسانی صوبوں کی پیدا کردہ معصیت کو کم کرنے میں معاون ہوں گے۔

(۲)

نانات نے ہندوستانیوں کو ایک مشترک تہذیبی اکائی مہیا کر دی ہے۔ کوئی شخص ہندوستان میں کہیں رہے وہ ذات پات کی دنیا کے اندر ہے۔ ذات پات نے مذہبی مدہندیوں

کو بھی توڑ دیا ہے اور صرف ہندو ہی نہیں، جو مختلف ذاتوں میں بٹے ہوئے ہیں بلکہ جینی، سکھ، مسلمان اور عیسائی بھی ہیں۔ عام طور پر ایک مشترک تہذیبی یا سماجی اکائی وحدت کے لیے شرط اقل پس ہے۔ لیکن جہاں تک ذات پات کا تعلق ہے اس میں دہری شکل ہے۔ یہاں ایک مشترک تہذیبی اکائی کا مقصد ایک خطے کے لوگوں کو چھوٹے چھوٹے یکڑ بند گروہوں میں منقسم کرنا ہے اور آج کل جو حالات ہیں ان میں پھلی ذاتیں اس خیال سے نفرت کرتی ہیں کہ انھیں اونچی ذات والوں کے مقابلے میں کمتر اور گھٹیا سمجھا جاتا ہے جبکہ اونچی ذاتیں نیچی ذاتوں کو اوپر اٹھتے ہوئے دیکھ کر ناک بھوس چڑھاتی ہیں اور اس بات سے ہراساں ہیں کہ حکومت نے انھیں سہولتیں اور مراعات دے رکھی ہیں۔

ہمدرد ہندوستان میں حرکت پذیری بہت بڑھ گئی ہے۔ ہر گروہ اپنے سے اوپر گروہ سے ہم آہنگ ہونا چاہتا ہے اور اپنے سے نیچے گروہ سے قطع تعلق کر لینا چاہتا ہے۔ تاہم بڑے پیمانے پر حرکت پذیری کو برابری کی بے پناہ خواہش کے مترادف نہیں کہا جاسکتا۔ میرزا لڈ کر صورت میں کم خوش نصیب ذاتوں کو اوپر اٹھنے کا ہر موقع دینے کی بھرپور خواہش موجود ہوتی چاہیے اور اوپر ذاتوں کو اپنی مراعات کو ترک کرنے کی آمادگی کا اظہار کرنا چاہیے۔ اس وقت جو حالات ہیں ان کے تحت زیادہ سے زیادہ طاقت مند ذاتوں کے ہاتھوں میں مرکز چورہ ہے اور یہ ذاتیں پھلی ذاتوں کے اوپر اٹھنے کی کوششوں کو ناپسند کرتی ہیں۔ اس کی وجہ سے ہندوستان کے مختلف حصوں میں مختلف ذاتوں کے درمیان تناؤ اور کشیدگی پیدا ہو رہی ہے۔

لوگوں کی بڑی تعداد اب بھی ذات پات کو ایک اچھی چیز سمجھتی ہے اور چھوت چھات کے مکمل خاتمے کے لیے ذہنی طور پر تیار نہیں ہے۔ یہ بات خاص طور سے دیہی علاقوں کے ہندوؤں پر صادق آتی ہے۔ اونچی ذاتوں نے اپنے احساس برتری کو ترک نہیں کیا ہے اور دستور نے ہر بچوں کو جو حقوق عطا کیے ہیں وہ ان کے حصول کے لیے زیادہ سے زیادہ کوشاں ہیں۔ لہذا اس کا امکان ہے کہ دیہی ہندوستان میں ہر بچوں اور مقامی طور پر بااثر ذاتوں میں اکثریت میں ہوتی رہیں گی۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ قانون بنا دینا اور تعلیم کا پھیلاؤ بذات خود چھوت چھات کے خاتمے کے لیے کافی نہیں ہے۔ ہر بچوں کی حالت کو بہتر بنانے کے لیے نیک نیتی پر معمول حکومت کی ہر کوشش کو ناکام بنانے کی کوشش کی جانے لگی، اگرچہ یہ اونچی ذاتوں کے مفادات کے خلاف ہو گا کیوں کہ انھیں ہر بچوں کے اوپر معاشی اور سماجی بالادستی حاصل ہے۔ ہر بچہ اونچی ذاتوں

کے معاشی مقابلہ (بائی کاٹ) کے متحمل نہیں ہو سکتے اور ان گاؤں میں جہاں ہر بھجن اقلیت میں ہیں دوسری ذاتیں ان پر تشدد بھی کر سکتی ہیں۔ جب تک کہ ہر بھجن اپنی ذات والوں سے معاشی طور پر آزاد نہیں ہو جاتے اس وقت تک وہ حقوق جن کی دستور نے انھیں ضمانت دی ہے عمل میں نہیں آ سکتے۔ زمین کا مالک ان لوگوں کو بنانے کی کوشش جو زمین جوتے ہیں اگر کامیاب ہو جائے تو اس سلسلے میں معاون ہو سکتی ہے۔ ملک کی تیز رفتار اور وسیع پیمانے پر صنعتی ترقی کی وجہ سے چھوٹ چھات کی بعض ناگوار صورتیں ختم ہو جائیں گی۔ بے زمین مزدور جن کا تعلق عام طور سے پھلی ذاتوں سے ہوتا ہے اور خاص طور سے ہر بھجن کارخانوں میں کھینے چلے آئیں گے۔ شہری زندگی میں الگ تھلگ اور حصار کھینچ کر رہنا ذرا مشکل ہے۔ جوئے شہرین رہے ہیں، ان کو اس طرح بسایا جاسکتا ہے کہ ہر بھجن صرف ایک ہی بلاک میں مرکوز نہ ہوں۔

گذشتہ چند دہائیوں میں مختلف ذاتوں کے آپسی رشتے اور طاقت کے توازن میں اہم تبدیلی واقع ہوئی ہے۔ موٹے طور پر یہ بات سارے ہندوستان پر صادق آتی ہے۔ گواس کا اطلاق بعض علاقوں میں کم اور بعض دوسرے علاقوں میں اور بھی زیادہ ہوتا ہے۔ دوسری عالمی جنگ کے نتیجے میں پیدا ہوئی اقتصادی طاقتوں اور پچھلے دس برسوں میں ہوئی سیاسی و سماجی تبدیلیوں کی بدولت ایسی ذاتوں کے اثر و قوت میں بہت اضافہ ہوا ہے، جو تعداد افراد کے اعتبار سے بڑی ہیں، ایسی ذاتیں غالباً ہی برہمن یا ویش ذاتیں ہیں۔ اس بات کا امکان اور بھی کم ہے کہ وہ کھتری یا ہر بھجن ہوں۔ ان ذاتوں کے لوگ دیہی علاقوں سے گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ یہ بالعموم زمین دار ہوتے ہیں۔ یہ اپنی یا اپنے سے چھوٹی ذات کے لوگوں کو مزارع اور مزدور رکھتے ہیں۔ ان ذاتوں کے قائد اپنی اہم حیثیت سے بخوبی باخبر ہوتے ہیں، جو انھیں سیاسی اقتدار کی جدوجہد میں بالخصوص مقامی اور علاقائی سطحوں پر حاصل ہوتی ہے۔ یہی مؤثر اور خود اعتماد ذاتیں ہیں جو چھوٹ چھات کے خاتمے کی مخالفت میں ہر اول دستے کا کام کرتی ہیں۔ اپنی ذات کی مدد سے وہ برہمنوں اور ویشوں سے برابری کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن جہاں تک ہر بھجنوں کا تعلق ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے وہ انسان کی حالت کو ویسا ہی رکھنے کا تہیہ کیے ہوئے ہیں، جیسی کہ اب ہے۔ وہ متضاد رویہ رکھتے ہیں لیکن یہ امر ان کے لیے کسی پریشانی یا تردد کا باعث نہیں بنتا۔

ہر شخص اپنی پہچان اکثر اپنی ذیلی ذات سے کرتا ہے اور ایسے میں فرد کی کامیابیوں اور ناکامیوں کے گرد ہی اہمیت اختیار کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ لہذا ایک ذات کے لوگ

اُس وقت فرموس کرتے ہیں، جب اُن کا کوئی ہم ذات آئی۔ اے۔ ایس کا امتحان پاس کرتا، یا کوئی ادنیٰ عہدہ پاتا، یا کوئی اعلیٰ اعزاز حاصل کرتا ہے۔ اسی طرح ایک ذات کے کسی تعلیم یافتہ فرد کی، ملازمت حاصل کرنے میں ناکامی اس ذات کے سبھی لوگوں کے لیے بے چینی کا سبب بنتی ہے۔ موجودہ صدی کی پہلی دودہائیوں میں ریاست میسور میں، چند تعلیم یافتہ غیر برہمنوں کو جن دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا، اُسی کے نتیجے میں بالآخر اس ریاست میں برہمنوں کی مخالفت کی جدید تحریک شروع ہوئی۔

واقعی پھر پڑی ہوئی ذاتوں کے لوگ سماجی دائرے میں احساس محرومی سے دوچار ہیں۔ اونچی ذات کے لوگ کھلنے پھینے، بیاہ شادی اور سماجی روابط میں اُن سے جو تفریق روا رکھتے ہیں، وہ انھیں الجھن میں مبتلا رکھتی ہے۔ وہ اس امر سے آگاہ ہیں کہ اپنے افراد کی تعداد کے لحاظ سے، نیز سیاسی اور اقتصادی طور پر ذی اثر غالب ذاتوں کے لوگ، اُن کی ترقی کرنے کی خواہش کے تئیں معاندانہ رویہ رکھتے ہیں۔ دوسری طرف اونچی ذاتوں کے لوگ، اس تفریق کی طرف توجہ دلاتے ہیں جو سائنٹیفک اور ٹیکنیکل کالجوں میں داخلے نیز سرکاری عہدوں پر تقرری کے معاملے میں اُن کے خلاف بڑی باقاعدگی سے برتی جاتی ہے۔ انھیں اس بات کی انتہائی شکایت ہے کہ ذات کی حمایت میں قابلیت و لیاقت کو لائق اعتنا نہیں سمجھا جاتا۔ مختصر یہ کہ محرومی کا احساس عام ہے۔

(۳)

ہندوستان کی ایک رنگی کا تصور بنیادی طور پر مذہبی نوعیت کا حامل ہے۔ مشہور زیارت گاہیں ملک کے ہر حصے میں موجود ہیں اور بھارتی عہد سے پہلے زائرین ثواب کے حصول کی خاطر سینکڑوں میل کی مسافت پا پسادہ کرتے تھے۔ زیارت گاہوں تک پہنچنے کے لیے انھیں جنگلی جانوروں اور ڈاکوؤں سے بھرے علاقوں میں سے گزرنا، نیز بیماری اور طوائف کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ ان میں سے بعض اسی غرض سے اپنی زندگی کے آخری ایام اپنے عزیزوں رشتے داروں سے دور بنارس میں بسر کرنا پسند کرتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ سانی مد بندیوں اور رسوم و رواج کے اختلافات سے مرعوب نہیں بلکہ اس کے برعکس ہندوستان کی رنگارنگی سے محظوظ و مسرور ہوتے ہیں۔ وہ بڑے مسترت آمیز لہجے میں ہر اُس عہد

اور ہر اس گھاٹ کی خاص خوبیوں کا ذکر کرتے، جہاں انھوں نے عبادت کی اور اسٹان کیا۔ وہ اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ مختلف علاقوں میں لوگوں کی عادتیں اور رسم و رواج مختلف ہیں لیکن اس رنگارنگی کی تہہ میں ایک جیسے دیوی دیوتا اور ایک جیسی اساطیری داستانیں ہیں اور یہ کہ ہندومت کے ہر پہلو میں ایک مقامی عنصر کارفرما ہے اور یہ امر ہندومت کو اور بھی جاذب توجہ بنا دیتا ہے۔

کئی رسوم اور رواج البتہ ایسے ہیں جو ہندوستان کی ایک رنگی کو ظاہر کرتے ہیں لیکن یہ موقع اُن کے شمار کا نہیں۔ میں صرف دو مثالیں پیش کروں گا۔ جو زائرین جنوب میں رامیشورم کی زیارت کو جاتے ہیں اُن سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ سمندر میں اسٹان کریں اور ایک برتن میں سمندر کا پانی لے جائیں، جو انھیں گنگا میں گرانا ہوتا ہے۔ یہی نہیں، دریائے کاویری کو دکش گنگا یا جنوب کا دریائے گنگا بھی کہا جاتا ہے اور دین داروں کا ایمان ہے کہ برہمچاریوں کے پہلے دن اس کے سالادھو کے موقع پر ہندوستان کے تمام دریاؤں اور مقدس سمندروں کا پانی اس کے دہانے میں موجود ہوتا ہے۔ دین داروں کو بتایا جاتا ہے کہ دریائے کاویری کے دہانے سے ایک خفیہ سرنگ دریائے گنگا کو جاتی ہے۔ کسی علاقے کی ممتاز جغرافیائی اور علاقائی خصوصیات کا تعلق دیوی دیوتاؤں سے پیدا کیا جاتا ہے اور رزمیہ داستانوں اور پرائوں میں بیان کیے گئے واقعات اور کرداروں سے ان کا تعلق جوڑ دیا جاتا ہے۔ ہندوستان کی ہر بڑی زیارت گاہ کا ایک ستل پرائ ہے، جس میں اس کی اساطیری اہمیت اور تعلق کا ذکر ہوتا ہے اور جس میں اس کا سلسلہ مقدس اور رزمیہ کرداروں سے جوڑا جاتا ہے۔ نتیجے کے طور پر مقامی اساطیر کا سلسلہ پرائوں، اپ پرائوں اور عظیم رزمیہ نظموں سے جاملتا ہے۔ ہندوستانی دانشور پرائوں اور عظیم رزمیہ نظموں میں پائی جانے والی بے ربطیوں اور بعض مہمل باتوں پر ہنستے ہیں لیکن وہ اس عظیم فرض کو سمجھ نہیں پاتے جو یہ انجام دیتے ہیں۔ یہ ہندوستان کے بے شمار اور مختلف النوع گروہوں کو ایک مذہبی سماج میں منسلک کرتے اور انھیں یہ احساس دلاتے ہیں کہ اُن کا ملک مقدس ہے۔ محبت الوطنی کا جذبہ ایک مذہبی کیفیت سے متصف ہوتا ہے۔ ان عظیم رزمیہ نظموں اور پرائوں سے اُن متعدد مختلف گروہوں کے جذب و قبول کے عظیم کام میں قابل لحاظ مدد ملی ہے، جو ہندومت سے جلتے جلتے یا بالکل مختلف عقائد رکھتے تھے۔ ان کے ملک

کے مختلف حصوں کو اصنافِ فن بھی ملتی ہیں جو اپنی رنگارنگی کے باوجود دلیوی دلیوی دلیوی اور سورماؤں کی زندگیوں میں آنے والے واقعات کو پیش کرتی ہیں۔ ان دلیوی دلیوی دلیوی اور سورماؤں سے سارے ہندوستان کے ہندو بخوبی واقف ہیں۔

ایک نکتہ جس پر یہاں غور کرنے کی ضرورت ہے، مذہب بدلوانے کا جو تصور عیسائیت اور اسلام میں عام ہے سبھی بخوبی جانتے ہیں کہ ہندو مذہب میں ایسا نہیں ہوتا۔ ہندو مذہب اختیار کرنے کا معاملہ بالواسطہ یا ”پچھلے دروازے“ سے داخلے کا معاملہ ہے۔ اس میں اگر صدیاں نہیں تو چند دہائیاں ضرور لگ جاتی ہیں اور یہ افراد کو نہیں بلکہ تمام گروہوں کو متاثر کرتا ہے۔ (یہ بات میرے علم میں ہے کہ بعض برہمن اور لنگایت مشعوں نے افراد اور گروہوں کو بھی ہندو بنایا ہے اور یہ کہ آریہ سماج کے ماننے والے مذہب بدلوانے میں یقین رکھتے ہیں لیکن یہ مثالیں اس امر کو مسلم نہیں کرتیں کہ ہندو میں مذہب بدلوانے کا تصور کوئی بنیادی تصور ہے۔ تبدیلی مذہب کا تصور بعض فرقوں اور ذاتوں تک محدود ہے۔)

اس حقیقت کے باوجود کہ ہندوؤں کا کئی صدیوں سے عیسائیت اور اسلام سے رابطہ رہا ہے لیکن وہ اس تصور کو سمجھ یا اس سے اتفاق نہیں کر پائے کہ دنیا میں صرف ایک ہی سچا مذہب ہے اور ہر دوسرا مذہب اگر ناقص نہیں تو کمتر ضرور ہے۔ ایک سچے مذہب میں ایمان رکھنے والے لوگوں کا سب سے بڑا فرض دوسرے مذاہب کے ماننے والوں کو اپنے مذہب میں لانا ہے۔ تبدیلی مذہب کرانے والے مذاہب کے پیروؤں کو عملِ قدرتی معلوم ہوتا ہے لیکن ہندومت کے پیروؤں کو یہ تصور عقلی اور اخلاقی جارحیت معلوم ہوتا ہے۔ — یہ بات مذہب بدلنے والے آن لوگوں پر خاص طور پر صادق آتی ہے جو بے حد غریب اور جاہل ہیں۔ مشنریوں کا ہر جنوں اور قبائلیوں کی بستیوں میں اسکول، ہسپتال اور دوسرے فلاحی ادارے قائم کرنا، ہندوؤں کو تبدیلی مذہب کے لیے ذرائعِ تحریریں معلوم ہوتے ہیں۔ انسان دوستی کے کاموں کو تبدیلی مذہب سے منسلک کیے جانے کی وجہ سے ہندو مشکوک ہو گئے اور حالت یہ ہوئی کہ انتہائی آزاد خیال اور مغربی نظریات کے حامل ہندو بھی یہی محسوس کرتے ہیں۔

ہندو تبدیلی مذہب کو جارحیت کیوں سمجھتے ہیں؟ اس کی ایک وجہ اور بھی ہے۔ پرتگالیوں

اور انگریزوں کی آمد سے پہلے ہندوستان میں جو عیسائی فرقے تھے، وہ دوسروں کو اپنے مذہب میں لانے کی خواہش کا مطلق اظہار نہیں کرتے تھے۔ وہ کم و بیش ہندو ذاتوں جیسے تھے لیکن ہندوستان میں آباد ہونے والے یورپی باشندوں نے تمام دستیاب وسائل کو بروئے کار لاتے ہوئے یا تو بلا واسطہ تبدیلی مذہب کی کوشش کی یا اپنے پیچھے مشنریوں کو بھی لے آئے۔ عیسائی مشنریوں کے ہندومت کو نشانہ ملامت بنانے میں سیاست کا عنصر بھی شامل رہا، کیوں کہ وہ اسی نسل سے تھے جو حکمرانوں کی تھی۔ جہاں تک کسانوں کا تعلق ہے وہ گورے مشنریوں کو بھی برطانوی سرکار کا ایک رجسٹر خیال کرتے تھے۔ لہذا برطانوی عہد حکومت میں عیسائیت ہندوؤں کے ذہنوں میں حکمران طبقے کی علامت بن گئی۔ بعض علاقوں میں نو عیسائی قبائلیوں نے ملحدانہ پندانہ تحریکیں شروع کیں اور اس حقیقت نے تبدیلی مذہب کے سلسلے میں ہندوؤں کے شکوک اور شبہات کو اور شدید بنا دیا۔ مدھیہ پردیش میں عیسائی مشنریوں کی سرگرمیوں کے بارے میں نیوگی لے رپورٹ فی الواقع اسی خوف و غدر کے نتیجہ ہے۔ ہندوستان کی ایک رنگی کے تصور کا مبداء چونکہ ہندو مذہب میں ہے، اس لیے غیر ہندوؤں کو اس سے باہر رکھا گیا ہے، حالانکہ اس ملک میں ان کی متعدد مقدس عبادت گاہیں ہیں۔ مذہبی اتحاد کے دو پہلو ہیں: یہ صحیح ہے کہ یہ ایک مذہب کے ماننے والوں کو مذہب قریبی طور پر ایک دوسرے سے منسلک کرتا ہے لیکن انھیں باہم منسلک کرنے کا عمل ہی انھیں دوسرے مذاہب کے ماننے والوں سے الگ بھی کر دیتا ہے۔ ہندومت کے تعلق سے ایک اور عنصر پر غور کرنا ضروری ہے: ہر جموں اور قبائل کو کئی طرح کی معذوریوں سے سابقہ رہا ہے اور ممکن ہے کہ وہ تمام دستیاب وسائل بشمول تبدیلی مذہب سے استفادہ کرتے ہوئے اپنے حالات کو بہتر بنانے کے خواہش مند ہوں۔ مختصراً ایسی رنگی ممکن ہے جو تمام ہندوؤں پر اثر انداز نہ ہوتی ہو۔ ہندوستان کے سبھی باشندوں کو مذہب کی بنیاد پر متحد کرنے کا تصور صرفاً خارج از بحث ہے۔ ہندوستان کو ایک سیکولر ملک قرار دینے کا فیصلہ دور رس اور دانش مندانہ ہے۔ توقع ہے کہ امتداد زمانہ کے ساتھ لوگ اس تصور کی قدر و اہمیت کو محسوس کر لیں گے کہ ہر مذہب کے ماننے والے برابر کے شہری ہیں۔ تیزی کے ساتھ چھوٹ چھات کے خاتمے اور

غیر ملکی مشنریوں کی تبدیلی مذہب کرانے کی سرگرمیوں کی روک تھام سے، خواہ وہ عارضی کیوں نہ ہو، ہندوؤں میں سلامتی کا ایک احساس پیدا ہو جائے گا، اس سے ملک کے ہر حصے اور ہر گوشے میں حقیقی بردباری اور سلامتی کا احساس پیدا ہوگا اور لوگ تب سیکولر مملکت کو ایک انتہائی اہم قدر کی حیثیت سے عزیز رکھیں گے۔

(۴)

سنسکرت (قدیم) تہذیب اور مغربی (جدید) تہذیب کے دو دھاروں کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ یہ دونوں سارے ملک میں ایک جیسی تہذیبی اور سماجی صورتیں پیدا کر رہے ہیں۔ میں ان دونوں کے بارے میں اس سے پیشتر تفصیل سے بحث کر چکا ہوں۔ میں یہاں مختصراً چند باتیں کہنا چاہوں گا۔ سنسکرت تہذیب کے رنگ میں رنگنے کے معنی ہیں کہ برہمنوں سے لے کر ہر جموں تک سبھی ذاتوں کے کلچر میں بنیادی تبدیلی لائی جائے۔ اس عمل سے لسانی اور دوسری حد بندیوں پر کبھی ضرب پڑتی ہے۔ یہ عمل چھوٹی ذاتوں اور ہندو مت سے قریبی گروہوں کو ہندو سماج کے ڈھانچے میں اعلیٰ مقام حاصل کرنے کے قابل بناتا ہے۔ ملک کے بعض حصوں مثلاً مالوہ میں خود ہر جموں چھوٹ چھات کی حدود کو پار کرنے کے قابل ہوئے ہیں۔ یہ سنسکرت تہذیب اختیار کرنے کا صدقہ ہے۔ اس تہذیب کی وجہ سے تمام ذاتوں اور بالخصوص چھوٹی ذاتوں کے کلچر میں بنیادی تبدیلی ہو رہی ہے بلکہ اس سے مختلف ذاتوں کے درمیان فرق کو بھی کم کرنے میں مدد مل رہی ہے۔ امکان ہے کہ اس سے ہندوؤں میں زیادہ ارتباط پیدا ہوگا۔ سنیما، ریڈیو، اخبارات اور تعلیم کی اشاعت سے سنسکرت تہذیب اختیار کرنے کی رفتار میں اضافہ ہوگا۔ یہ رہن سہن اگر بعض ہندو گروہوں میں بھی راہ پا جائے تو کوئی تہمت خیز بات نہ ہوگی۔

مغربی تہذیب ایک وسیع اصطلاح ہے جو متعدد اعمال کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ ان اعمال میں شہر کاری، صنعت کاری اور جدید سائنس کے تصور نیز اس کے ماحصل کو اختیار کرنے کا عمل شامل ہے۔ افراد اور گروہ ایک یا کئی اعتبار سے مغربی رنگ میں رنگے ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ایک گروہ مغربی لباس اور رقص اور دوسرا سائنس اور ٹیکنالوجی کو اختیار کر سکتا ہے۔ ان دونوں گروہوں کے تصور کائنات میں معنی فیز فرق پایا جاسکتا ہے۔

اقتصادی ترقی کے سماجی پہلوؤں کے مطالعے کی اہمیت بھی واضح ہے۔ مثال کے طور پر جب اقتصادی ترقی نہیں ہوتی یا جب انتہائی سست رفتاری سے ہوتی ہے تو پھر رفتار ترقی کے زلمے کی نسبت ذاتوں کے درمیان کشیدگی زیادہ بنجیدہ صورت اختیار کر سکتی ہے۔ اڈل الذکر صورت میں افراد کے درمیان واقع اقتصادی کشیدگی کی تشریح و تفسیر ذات پات کی اصطلاحوں میں کی جاسکتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان دنوں جنوبی ہندوستان کی ریاستوں میں ملازمت کے حصول یا ترقی پانے وغیرہ میں امتیادوار کی ذات ایک مناسب حد تک قابل لحاظ امر کی حیثیت رکھتی ہے جبکہ لوگ اسے شاید ضرورت سے کچھ زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ ذات ایک فرد کی ناکامی کی موزوں اور بڑی حد تک قابل قبول وجہ فراہم کرتی ہے۔ الف کو روزگار نہیں ملا، یا وہ فرسٹ ڈویژن میں پکا نہیں ہوا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ صحیح ذات کا نہیں جبکہ ب ہے۔ ہر معاملے میں کسی دوسری ذات کے فرد کو بہرہولت مورد الزام ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ گویا جنوبی ہندوستان میں ذات سب کے لیے قربانی کا بکرہ ہے اور اس احساس کے نتیجے میں ذاتوں کے درمیان کشیدگی اور بڑھ جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت حال میں اگر کشیدگیوں کو گھٹانا ہے تو معیشت کو ترقی دینے کے کام پر بنجیدگی سے توجہ کرنا ضروری ہے۔

یہی بات علاقوں کے درمیان واقع کشیدگیوں پر بھی صادق آتی ہے، ملک کے ہر حصے کو ترقی دینا ضروری ہے۔ برعکس صورت میں مختلف خطوں کے درمیان حدود رقابت کا جذبہ پیدا ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں جمہوری منصوبہ بندی میں عوام کا سرگرم تعاون انتہائی اہم اٹا ہے ہے اور عوام کا تعاون حاصل کرنے کا یقینی طریقہ یہ ہے کہ انھیں ان ٹھوس فوائد سے آگاہ کیا جائے جو انھیں منصوبہ بندی سے حاصل ہونے ہیں۔

ہندوستان کی حکومت کے لیے یہ کہنا، بجا و برحق ہو گا کہ اس نے ”متوازن علاقائی ترقی“ کی ضرورت و اہمیت کو تسلیم کر لیا ہے۔ ”ترقی کے کسی جامع منصوبے کا ایک بدیہی امر یہ ہے کہ ترقی یافتہ علاقوں کی خصوصی ضرورتوں پر مناسب توجہ کی جانی چاہیے۔“ ان کا کہنا ہے کہ بعض صنعتوں کا مطلوب خام مال یا دوسرے مادی وسائل کے پیش نظر بعض خاص علاقوں میں لگایا جانا ضروری ہے لیکن بعض صنعتیں ایسی ہیں جو اقتصادی ضرورتوں کے پیش نظر کسی جگہ پر بھی قائم کی جاسکتی ہیں۔ کسی دو جگہ میں کسی صنعت کے قیام کی لاگت کا تقابل کسی ایک علاقے کی بنیادی ترقی کی کمی کو ظاہر کرتا ہے۔“

اور بالآخر قومی ترقیاتی کونسل نے سفارش کی کہ کسی علاقے کی کم ہوتی ہوئی پس ماندگی کا برابر مطالعہ کیا جائے نیز علاقائی ترقی کے مناسب مظاہرے کیے جائیں۔^۱ ان نیک ارادوں کو عملی جامہ پہنانا ہوگا۔ برعکس صورت میں منصوبہ بندی کو بھی غلطوں کا تعاون حاصل نہیں ہوگا یہی نہیں بلکہ یہ ملک کو امیر اور غریب علاقوں میں منقسم کرنے کا وسیلہ بن جائے گی۔ یہ امر واضح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ ایسی تقسیم غیر محنت مند ہوگی۔

(۵)

تاہم ملک میں موجود معد بند یوں سے بیجا طور پر خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں۔ یہ صبح ہے کہ ایک شخص اپنے آپ کو ایک ذات، ایک گاؤں، ایک خطے، ملک اور مذہب کا فرد سمجھتا ہے لیکن یہ وفاداریاں اقدار کی درجہ وار ترتیب کو ظاہر کرتی ہیں اور ہندوستانی جمہوریہ کا شہری ہونے سے لازماً غیر آہنگ نہیں ہیں۔ یہ وفاداریاں حق بجانب ہیں اور ملک سے یک رخ و وابستگی کے حق میں ان کا فائدہ غیر فطری اور شاید غیر صحت مندا ثابت ہوگا۔ شاید اس امر کے تسلیم کر لیے جانے سے ان وفاداریوں کو مناسب پس منظر میں دیکھنے میں مدد ملے گی۔ اپنی زبان، برادری اور اپنے گاؤں کے تئیں وفاداری کا جذبہ ایک شخص میں اس کے تشکیلی برسوں میں پیدا کیا جاتا ہے۔ ان تمام وفاداریوں کو غلط اور قوم دشمن قرار دے کر ان کی مذمت کرنا غلط ہوگا اور پھر ایک شخص کے اپنے گروہ سے اتحاد کے لیے، جلتے جلتے گرد ہوں سے ایک مدد تک رقابت ضروری ہے۔

دیکھا جاتا ہے کہ دیہاتی اپنے پڑوسی گاؤں والوں کا اکثر مضحکہ اڑاتے ہیں اور اپنے گاؤں کو دوسرے گاؤں سے برتر سمجھتے ہیں۔ اسی طرح ایک شخص اپنی ذات کو دوسری ذاتوں اور اپنے علاقے کو دوسرے علاقوں سے بہتر سمجھتا ہے۔ مجھے ریاست میسور کے موضع رام پورہ کے ایک کسان نے بتایا کہ دنیا بھر کی ذہانت، دولت اور حسن سمٹ کر ریاست میسور میں آگیا ہے۔ وہ ایک ذہین اور خوش اطوار شخص تھا اور ریاست میسور سے باہر بھی سیر و سیاحت کر چکا تھا! میں یہاں یہ دلیل پیش کرنا چاہوں گا کہ یہ وفاداریاں قوت و طاقت کا

ایک ایسا ذخیرہ ہیں جس سے ذی شعور سیاستداں علاقائی ترقی کے لیے استفادہ کر سکتا ہے۔ جیسا کہ میں اوپر بتا چکا ہوں کہ یہ وفاداریاں اقدار کی درجہ وار ترتیب کو ظاہر کرتی ہیں۔ میں مثال سے اس امر کی وضاحت کرتا ہوں۔ ایک دوسرے گاؤں کے مقابلے میں اپنے گاؤں اور دوسرے قلعوں کے مقابلے میں اپنے تعلقہ وغیرہ کی حمایت عام ہے۔ اسی طرح ایک شخص دوسری ذاتوں کے مقابلے میں ایک ذات کا رکن اور غیر ہندوؤں کے مقابلے میں ہندو ہے۔ وہ غیر ہندوستانیوں کے مقابلے میں ہندوستانی بھی ہے۔ چنانچہ جب گوالیا کشمیر کا مسئلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے تو وہ اپنی ذات، گاؤں یا خطے سے قطع نظر بالکل ایک ہندوستانی کی طرح پیش آتا ہے۔ اسکاٹ، ویش اور انگریز بعض معاملوں میں ایک دوسرے سے مختلف الرائے ہو سکتے ہیں لیکن ایک غیر برطانوی کے مقابلے میں وہ برطانیہ فطنی کے باشندے ہیں۔ ایک خاص سلط پرکش کش اور کشیدگیاں ایک طبقے کے مختلف گروہوں کی انفرادیت اور تفریق کو قائم رکھتی ہے لیکن یہی گروہ ایک اعلیٰ سطح پر متحد ہو سکتے ہیں بلکہ فی الواقع متحد ہو جاتے ہیں۔ درحقیقت چھوٹی وفاداریوں کو اعلیٰ وفاداریوں کی شرط اذ لین تصور کیا جانا چاہیے۔ یہ کوتاہی شاید ہمارے روشن خیال طبقے کی ہے جو ہندوستان کی ہم آہنگی کے لیے یک رنگی ضروری سمجھتے ہیں، یعنی ہر کوئی ایک ہی زبان بولے، ایک سالبا پہنے، ایک سا کھانا کھائے، ایک ہی فلم کے گانے گائے اور عوامی رسل و رسائل کے ذرائع سے نشر کیے گئے نعرے اور خیالات دہرائے۔ ہم آہنگی و اتحاد کا ایسا تصور لوگوں کو رنگارنگی اور باہری دنیا کے رابطے سے خوفزدہ بناتا ہے۔ ایسی یک رنگی پیدا کرنے کی کوشش صرف انتشار کا باعث ہوگی۔ ہندوستان کے تہذیبی ورثے میں جو قلمبونی اور رنگارنگی ہے، اُسے سمجھنے اور سراہنے کی ضرورت ہے۔ اس ضمن میں محض زبانی ہمدردیاں کافی نہیں ہیں۔ یہاں ماہر سماجیات کے علم کی ایک اہم کمی کا ذکر ضروری ہے: یہ کہ اُسے ایسے تفصیلی مطالعات دستیاب نہیں جن سے مختلف فرقوں میں وفاداریوں کی ترتیب میں تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ماہر سماجیات یہ نہیں بتا سکتے کہ کسی خاص صورت حال میں مرکز گریز قوتیں غالب آئیں گی یا مرکز جو قوتیں۔ تاریخی واقعات کی روشنی میں عمومی نتائج اخذ کرنا ہمیشہ صحیح نہیں ہوتا کیوں کہ تاریخ ساز و نا ساز ہی خود کو دہراتی ہے۔

عوام ماہرین سماجیات کی یہ شس گونیوں پر ضرورت سے زیادہ اعتماد نہ کریں، اس

اقتصاد کے لیے یہ امر ذہن نشین رکھنا ضروری ہے۔ ایک باخبر سماج میں ماہرین کے بیانات پر ایک حد تک تشکیک کا پایا جانا ضروری ہے۔ اس تنبیہ کے اظہار کے بعد میں یہ کہنا چاہوں گا کہ ہندوستان کے ایک مضبوط اور متحد ملک بننے کے امکانات قطعی طور پر ممکن نہیں ہیں۔ اگر سارے ملک اور اس کے مختلف خطوں کو تیزی کے ساتھ اقتصادی ترقی دی جائے، زبان اور مذہب کے معاملوں میں حقیقی رواداری سے کام لیا جائے نیز ذات پات کے نظام کی برائیوں کے انسداد کے لیے پُر عزم کوششوں کو بروئے کار لایا جائے تو بلاشبہ ہندوستان ایک مضبوط اور متحد ملک کی شکل میں ابھر کر ہمارے سامنے آئے گا!

آٹھواں باب

ایک ہندوستانی گاؤں کے تنازعے

مجھے راجپورہ گاؤں میں آنے ابھی چند ہی روز ہوئے تھے کہ میں نے چند مبہم سی خبریں سنیں کہ پڑوسی گاؤں کے کسی شخص نے ایک غریب کے بھوسے کے ڈھیر کو آگ لگا کر تباہ کر دیا تھا۔ گاؤں کے خوش مال لوگوں نے اس مظلوم کو بھوسے کا ایک ایک گٹھر دے دیا جس کے نتیجے میں اس کے پاس پہلے سے بھی زیادہ بھوسا ہو گیا۔ گاؤں والوں نے مجھے اس واقعے کی تفصیلاً نہیں بتلائی تھیں۔ تفصیل مجھے کئی ماہ بعد اس وقت معلوم ہوئی جب گاؤں میں آگ لگانے کا ایک اور واقعہ پیش آیا۔ گاؤں میں جب کوئی تنازعہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے، اس وقت لوگوں کی یادیں تازہ ہو جاتی ہیں اور وہ ماضی سے نظیریں ڈھونڈتے ہیں۔ گاؤں میں قانونِ نظیر کا دھڑ ہے مگر وہ مربوط و مرتب نہیں ہے۔

اسی دوران ایک بیوہ دوسری عورت کے خلاف شکایت لے کر آئی کہ وہ عورت بکر دا ہے۔ میں اس واقعے کے بارے میں مختصر معلومات حاصل کر سکا۔ ظاہر ہے گاؤں والے کسی باہر والے کو گاؤں کی زندگی کے رنگین پہلو کے بارے میں کچھ بتانا پسند نہیں کرتے تھے مگر ایک سماجی کارکن کی حیثیت سے یہ میرے لیے ایک چیلنج تھا۔ میں یہ جانتا ہوں کہ کسی تنازعے سے گاؤں کی بے کیف اور سپاٹ زندگی میں ہل سی پیدا ہو جاتی تھی اور گاؤں والوں کو کچھ کہنے سننے کا موقع مل جاتا تھا۔

تنازعوں میں ایک ڈرامائی خوبی بھی ہے۔ اسی طرح ایک دن دو پہر کو ایک شخص بکری کے بچے کی کھال گھسیٹتا ہوا برآمدے میں داخل ہوا۔ گاؤں کے ایک معزز بزرگ نند گوڈا کے

ساتھ کھال پھینکتے ہوئے وہ بولا: "مزر سدا کے کٹنے میرا ہی کھال ہے۔ میرے ساتھ انصاف کیا جائے۔"

اسی طرح کا ایک اور معاملہ لیجیے۔ ایک مسلم خاتون مزر کھاسو گاؤں کے ٹکھیل کے سامنے اپنا مقدمہ رکھتے ہوئے کنارے اور اردو زبان میں گالیوں کا لالہ اگل رہی تھی۔ لوگوں کی بھیڑ اس کی لڑائی سے لطف اندوز ہو رہی تھی۔ دراصل کسی صاحب نے مجھ سے کہا جیسا کہ مجھے گاؤں چھوڑنے سے پہلے اس عورت کی باتوں سے ضرور ملاحظہ ہونا چاہیے۔ (یہ کسان عورت گالیوں کی لکڑ کھلاتی تھی۔ ایک لڑکے نے صرف اس لیے اس کی مرغی کا پنجہ اڑانے کی پیش کش کی تاکہ میں اس کی گالیوں کو سن سکوں۔)

کچھ جھگڑے عوامی حیثیت رکھتے ہیں اور کچھ ذاتی ہوتے ہیں۔ عوامی جھگڑے کسی گلی، یا کھیت یا برآمدے میں ہوتے تھے جبکہ ذاتی جھگڑے صرف گھر کے اندر ہوتے تھے۔ بٹواروں کے چند معاملوں کے سلسلے میں مجھے صرف ایک ذاتی جھگڑے کو دیکھنے کا موقع مل سکا۔ ذاتی جھگڑوں سے مجھے دور ہی رکھا جاتا تھا۔ اس لیے ان جھگڑوں کے بارے میں جاننے کے لیے مجھے کچھ نئے طریقوں اور داستانوں کو ڈھونڈنا پڑا۔

ہر سلع کچھ تعصبات کا شکار ہوتا ہے اور ایک سماجی کارکن چاہے وہ کسی مسئلے کی چھان بین کر رہا ہو، ان تعصبات کو نظر انداز نہیں کر سکتا جس علاقے یا گاؤں میں پہلے سے کام ہو چکا ہے، وہاں وہ ان تعصبات کو نظر انداز کر کے صرف اپنے متعینہ مقصد پر ہی اپنی توجہ مرکوز کر سکتا ہے۔ مجھے ان جھگڑوں میں بے کاری اُلجھنا پڑا کیوں کہ میرا اصل کام تو مختلف ذاتوں کے درمیان باہمی تعلقات کا جائزہ لینا تھا۔ میں سمجھتا ہوں کہ میں ان جھگڑوں کے لیے جو فالو وقت اور طاقت دے سکتا تھا، وہ نا کافی تھے۔ خاص طور پر اس وقت جب جھگڑوں کو ان کے انجام تک پہنچانا ہوتا تھا۔ بعض دفعہ دو یا تین جھگڑے ہوتے تھے اور ان میں سے ہر ایک کئی ہفتوں تک چلتا تھا۔

بٹوارے کے جھگڑے عموماً کافی طویل ہوتے تھے۔ بٹوارے کی تجویز جھگڑوں کے ایک لمبے سلسلے کے بعد پیش کی جاتی ہے۔ ان جھگڑوں کی ذمہ دار زیادہ تر گاؤں کی بہوئیں ہوتی ہیں۔ بزرگوں سے بٹوارے کے لیے رجوع کیا جاتا ہے۔ وہ عام طور پر ان کو ایک ساتھ مل کر رہنے اور اپنی عورتوں کو کنٹرول میں رکھنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ کچھ دنوں کے بعد جھگڑا پھر اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ آخر کار بزرگ اس بات پر راضی ہو جاتے ہیں کہ مسلسل جھگڑے کی بجائے

یہ بہتر ہے کہ بٹوارہ کرادیا جائے۔ اس کے بعد دوسری قسم کے جھگڑے شروع ہو جاتے ہیں۔ جائداد کا بٹوارہ کیسے ہوا اور کس کو کیا ملے؟ ان معاملات سے متعلق کچھ روایات ہیں مگر ان سے جھگڑے رکھتے نہیں ہیں۔ جائداد کا بٹوارہ ہونے کے بعد ایک رکن محسوس کرتا ہے کہ اس کے ساتھ انصاف نہیں ہوا اور جائداد کی دوبارہ تقسیم ہونی چاہیے۔ ایسے معاملے میں بڑی مشکل سے مدد مل کی جاتی ہے اور دستاویزات لکھائی جاتی ہیں تاکہ مستقبل میں پھر اس قسم کی مانگ نہ کی جاسکے۔ دوسری قسم کے جھگڑے دھان کی فصل لگانے کے وقت اٹھتے ہیں۔ کھیتوں کو الگ کرنے والی باڑ کو کاٹتے چھانٹتے وقت دو بھائی جن کی زمینیں عموماً برابر برابر ہوتی ہیں ایک دوسرے کو فضل اندازی کا الزام دیتے ہیں۔ ایک بھائی کے کھیت کے نیچے سے راستہ نکلنے اور آبپاشی کے لیے پانی لے جانے کے حقوق پر بھی جھگڑے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ جائداد کے بٹوارے سے دو بھائیوں کے درمیان بھائی چارے کے تعلقات نہیں رہ پاتے اور عموماً وہ ایک دوسرے سے بات چیت نہیں کرتے ہیں۔ اگرچہ ایک برادری کے لوگ دوسری برادری کے مقابلے میں اتحاد کا مظاہرہ کرتے ہیں مگر خود ان میں آپس میں بھی تناؤ ہوتا ہے۔ برادری کا دائرہ جتنا تنگ ہوتا ہے اتنا ہی تناؤ زیادہ ہوتا ہے۔ وہ ابتدائی خاندان جن کی رشتہ داریاں ابھی زیادہ پُرانی نہیں ہوتی ہیں ان جھگڑوں سے مستثنیٰ ہیں۔

اپنے معزز مہمان کے سامنے اپنی زندگی کے رنگین پہلوؤں کے بارے میں بات چیت کرنے میں لوگوں کے پس و پیش کے علاوہ اور بھی دشواریاں ہیں۔ جھگڑے سے متعلق صرف چند حقائق سب لوگوں کو تسلیم ہوتے ہیں۔ ایک سے حقائق مختلف لوگ مختلف ڈھنگ سے پیش کرتے ہیں۔ ثالث، پڑوسی اور تماشا بین بھی فریقین سے واقف ہوتے ہیں اور ہر فریق کے کردار و شخصیت کے بارے میں ہر شخص کا اپنا اپنا الگ نظریہ ہوتا ہے۔ یہ تصویر ذہنوں میں پہلے سے محفوظ ہوتی ہے اور جھگڑے کے واقعات کا تانا بانا اسی تصویر کے گرد بننا جاتا ہے۔ یہ تصویر بدلتی نہیں ہے۔

مثال کے طور پر دو تیلی بھائیوں میں جھگڑا ہونے کی وجہ سے بڑے بھائی کی بیوی جو ایک مضبوط شخصیت کی مالک اور حسین عورت تھی۔ شام کو تین بجے دریائے کاویری کی طرف جاتی ہوئی دیکھی گئی۔ ایک کسان نے اسے جاتے ہوئے دیکھا اور پوچھا کہ کہاں جا رہی تھی؟ اس نے جواب دیا کہ وہ زندگی سے تنگ آچکی اور دریا میں ڈوبنے جا رہی ہے۔ جب جھگڑے

کے دوران کسی نے یہ بات دہرائی تو چند آدمیوں نے قہقہہ لگا کر کہا ”کیا وہ خودکشی کرنے والی عورت ہے؟“

ایسا کہنے والوں میں ایک ثالث بھی تھا۔ یہاں حقیقت واقعہ صرف یہ ہے کہ عورت خودکشی کرنے کے ارادے سے دریا کی طرف جا رہی ہے۔ اس کی تعبیر مختلف لوگوں نے مختلف طریقوں سے کی۔ یہاں اصل واقعے کو تعبیر سے ملا دیا گیا ہے۔ اگر ایک ماہر سماجیات برابر چونکا نہ رہے تو یہ خطرہ ہے کہ وہ تعبیر کو ہی حقیقت سمجھ لے۔

تعبیریں بنے بنکی ہوتی ہیں لیکن ان کا تعلق دوسرے عوامل سے ہوتا ہے۔ اس طرح گاؤں یا برادری کی پنچایت کے فیصلے کی وضاحت یہ کہہ کر کی جاتی ہے کہ مکھیا یا کوئی طاقتور ثالث اپنے رشتے دار یا برادر یا دوست کی حمایت کرنا چاہتا تھا۔ پادری اور گہار کے معاملے میں مکھیا کو راتوں رات اپنا فیصلہ بدلنا پڑا تھا۔ زنا کے معاملے میں ایک شخص کو سزا دی تھی لیکن اسی وقت اس کا ایک رشتے دار زنا بالجبر کی کوشش کے الزام میں اس کے سامنے پیش کیا گیا۔ وہ ایک کو معمولی اور دوسرے کو سخت سزا نہیں دے سکتا تھا۔ مکھیا جیسے طاقتور شخص کا مفاد چاروں طرف پھیلا ہوا ہوتا ہے اور فیصلے کرتے ہوئے اس کو یہ مفادات یاد رہتے ہیں۔ ایک ثالث بھی تعصبات کا شکار ہوتا ہے۔ جیسے ناڈو گاؤڈا اگرچہ ایک انصاف پسند انسان تھا مگر وہ ایک اچھوت سے خاص طور پر نفرت کرتا تھا اور جب کبھی بھی اس کے متعلق بحث ہوتی وہ اس کی مخالفت کرتا۔ دوستیاں عام ہیں اور یہ دوستیاں بلا امتیاز ذات پات ہوتی ہیں اور یہ گواہوں اور ثالثوں کی واقعات سے متعلق تعبیروں کو متاثر کرتی ہیں۔ آخر میں یہی کہا جائے گا کہ ایک با اثر ذات کا اتحاد اور مقامی لیڈر شپ پر انصاف کا دار و مدار ہوتا ہے۔

اگر خدا علی کسی بڑے گروہ کا مضبوط لیڈر ہوتا ہے تو ثالثوں کا رویہ نرم ہوتا ہے کیوں کہ وہ ان سے منکر لینے کی طاقت رکھتا ہے اور وہ پورے گاؤں کے امن و امان کو خطرے میں ڈال سکتا ہے۔ (میرا خیال ہے کہ تفرقہ اتنے زیادہ گہرے نہیں کہ گاؤں پنچایت کا کام کرنا ہی ناممکن ہو جائے گا) نظر انداز اور چشم پوشی کرنے سے متعلق چند جملے تو ضرب المثل بن گئے ہیں۔

ایک ثالث نے یہ واقعہ سنایا کہ ایک جھگڑے کو طے کرنے کے دوران جب اس نے کسی بات پر اعتراض کیا تو مکھیا کے لڑکے نے اس کی طرف آنکھ مار کر اسے خاموش رہنے کا اشارہ کیا۔ گاؤں کے غریب باشندے ثالثوں کی نا انصافیوں اور بے ایمانیوں کے اکثر

شاکلی رہتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ ثالث وہی کرتے ہیں جو یہ لوگ چاہتے ہیں، انصاف کا ایک آدرش ہے جس کو مذہبی و اخلاقی تائید حاصل ہے۔ ثالث مسلسل اور قطعی طور پر رائے عامہ کو نظر انداز نہیں کر سکتا ہے۔ شہادت کے غیر تحریری اصول بھی ہیں۔ میسر کے دھویوں کے درمیان ذات پات کے ایک جھگڑے میں مدعا علیہ نے مدعی کو اپنے ہاتھ کا لپکا ہوا کھانے پر مجبور کیا اور ایک گواہ بھی اس موقع پر موجود تھا۔ اس معاملے میں گواہ کا ہونا ایک اہم حقیقت تھی۔ جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں گاؤں پنچایتوں کا پہلا کام حقائق جاننا ہے۔ گواہی پر بھی زور دیا جاتا ہے۔ سنی سنائی اور چشم دید شہادت میں بھی تمیز کی جاتی ہے۔ اس کے بیان میں جھوٹ یا سچائی کو ناپنے کے لیے گواہ کی نیک نامی اہم رول ادا کرتی ہے۔ بعض اوقات ایک شخص سے مندر میں لے جا کر قسم کھلاوائی جاتی ہے مگر یہ انتہا پسند قدم ہے۔

اکثر گواہوں کو بہکایا دسکھایا جاتا ہے، اس کی وجہ سے ثالث کا کام مشکل ہو جاتا ہے، یہ عام بات ہے کہ ایک شخص چند واقعات سے واقف ہوتا ہے مگر وہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جو کچھ وہ جانتا ہے نہ صرف سچ ہے بلکہ مکمل سچ ہے۔ یہ حقیقت مجھ پر پادری اور کہہ اس کے درمیان جھگڑا کے دوران واضح ہوئی۔ میں نے ایک شخص کے بیان کا دوسرے کے بیان سے موازنہ کیا۔ ایک شخص کے بیان کے مقابلے میں کئی حضرات کے بیان سے زیادہ سچائی جانی جاسکتی ہے۔ ایسے بھی لوگ ہیں جن کا ذاتی مفاد جھگڑوں سے وابستہ ہوتا ہے۔ وہ ان سے مالی فائدہ حاصل کرنا چاہتے ہیں یا بظاہر کسی وکیل یا سرکاری افسر سے ملنے کے لیے وہ شہر کی سیر کا موقع نکالتے ہیں، یا اس سے ان کے احساس بڑائی کو تسکین ملتی ہے۔ ایسے لوگوں کا وجود نہ صرف تسلیم کیا جاتا ہے بلکہ ان کے اثر و رسوخ کا بھی اعتراف کیا جاتا ہے (یہ لوگ قربانی کے بکرے بھی آسانی سے فراہم کرتے ہیں)۔ کچھ لوگ آگ بھڑکانے اور جھگڑے کھڑے کرنے میں لطف محسوس کرتے ہیں۔ میرا مددگار اور دوست گٹے گوڈوا جھگڑے کے موقع پر نہایت مستعد ہوتا تھا۔ اس کی شرارت پسندی دور دور تک مشہور تھی۔

جب ایک ماہر سماجیات گاؤں کی دشمنیوں کے مروجہ ڈھانچے کو جان لیتا ہے تو وہ اس علم کی بنا پر زیادہ معلومات حاصل کر سکتا ہے۔ ایک شخص کے دوست واقعات کا ایک رخ پیش کریں گے تو اس کے دشمن دوسرا رخ۔ اور ان کے درمیان بھی کچھ لوگ ہیں جو تیسری

بات کہیں گے۔

میں نے جو یادداشتیں قلم بند کی تھیں، رام پورہ گاؤں چھوڑنے کے دو سال بعد تک مجھے انہیں ایک نظر دیکھنے کا بھی موقع نہیں ملا۔ چنانچہ جب مجھے فیلڈ ورک کلاس کے لیے چند جھگڑوں کو قلم بند کرنا پڑا تو مجھے ان کو مربوط اور مکمل شکل میں پیش کرنے میں دشواری کا سامنا کرنا پڑا۔ خاص طور پر یہ دشواری مجھے ہمارے سے متعلق جھگڑوں کو پیش کرنے میں آئی جو ہفتوں جاری رہتے تھے اور جن پر طویل مباحثے ہوتے تھے۔ میرے اندراجات میں سے چند مبہم تھے اور بے ترتیب بھی۔ ان کا مربوط حال بیان کرنے کے لیے مجھے اپنی یادداشتوں میں سے کچھ کو کاٹنا پڑا۔ کچھ میں تبدیلی کی اور کچھ کی از سر نو تعبیر کی۔ میں نے اس حقیقت کا ذکر جھگڑے سے متعلق پہلے مطلوبہ بیان میں بھی کیا ہے یہ

سماجی بشریات کے ماہرین نے حال ہی میں اس حقیقت پر زور دیا ہے کہ ان کے یہ بیانیہ موضوعاتی رسالے تاریخ میں اضافہ کرتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ یہ موضوعاتی رسالے آنے والے موضوعین کے لیے دنیا کے مختلف حصوں کی ابتدائی اور دیہی زندگی کے بارے میں کہیں زیادہ مفید اور معلوماتی ہیں۔ کسی بھی ملک اور دور سے متعلق ماضی میں حاصل کردہ معلومات بھی اس کے برابر نہیں ہو سکتی۔ یہ بے شک سچ ہے مگر ایک سماجی بشریات کے ماہر کی نوٹ بک کے اندراجات اکثر غلط، مبہم اور یک طرفہ ہوتے ہیں۔ ابتدائی چند ماہ میں جو حقائق جمع کیے جاتے ہیں، ان کے بارے میں یہ بات زیادہ درست ہے۔ جب سماجی بشریات کا ماہر لکھنے بیٹھتا ہے تو وہ ان ابتدائی جملوں کو رد کر دیتا ہے جن کے بارے میں اس کو غلط ہونے کا شبہ ہوتا ہے مگر وہ شاید ہی اس بات کا ذکر کرتا ہے کہ جن لوگوں کی زندگی کا اس نے مطالعہ کیا ہے ان کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں واضح اور مربوط بیان کبھی کبھی ان یادداشتوں پر منحصر ہوتا ہے جو بے ترتیب اور غیر واضح ہوتی ہیں۔

یہ دشواریاں تمام معاملات میں پیش آتی ہیں، سوائے ان چند معاملات کے کہ جہاں سما کارکن اپنے اندراجات کو کاٹے ہوئے بگاڑے ہوئے اور ان پر غور کرتا ہے، اور معلومات فراہم

۱۵ میسور کے گاؤں میں مشترکہ خاندان کے درمیان جھگڑا، 'جرنل آف ایم۔ ایس۔ یونیورسٹی آف بڑودہ

کرنے والوں کے ساتھ تہا دلہ خیال کر کے اپنی دشواریوں اور شبہات کو دور کرتا ہے۔ اس وقت خاص طور پر یہ دشواریاں پیش آتی ہیں۔ جب سماجی کارکن کم و بیش ایک سال سے کام کر رہا ہو اور اس کو ان جھگڑوں کو بھی ریکارڈ کرنا ہو جو ہفتوں تک چلتے رہتے ہیں۔ تاریخی دستاویزات کی حیثیت سے فیلڈ نوٹس میں جو کمیاں ہیں، جیسے سماجی کارکن کی اپنی ذاتی پسند و ناپسند اس کی محدود قوت کا کردگی اور اس کے ضمیر کی آواز، ان سے میرا کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ اگر بشریات کے ماہر کو کسی ترجمان کا سہارا لینا پڑتا ہے اور جیسا کہ اکثر اس کو لینا پڑتا ہے، تو اس کی یادداشتوں کی قدر و قیمت کم ہو جاتی ہے۔

حالیہ تحقیقات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ماہر بشریات کے قلم بند کردہ شجرے بھی نسب کے بارے میں درست معلومات فراہم نہیں کرتے۔ یہ بات خاص طور پر حصوں میں تقسیم اس سماج کے بارے میں درست ہے جس میں شجرے کی نظام کی تبدیلیوں کے ساتھ ازلے بدلتے رہتے ہیں۔ یہ وہاں بھی جہاں ماہرین نسب کی خاصی تعداد موجود ہے، جن کا کام ہی شجرے بنانا ہے اور وقتاً فوقتاً ان میں تبدیلیاں کر کے ان کو درست کرنا ہے۔ تمام سطحوں پر کسی نسب کے بارے میں درست ریکارڈ فراہم نہیں کیا جاسکتا بلکہ عام طور پر ماضی جس قدر دور ہوتا جاتا ہے، راوی کا حافظہ اس قدر ناقابل اعتبار ہوتا جاتا ہے۔ ان واقعات کے متعلق بھی جو سال دو سال پہلے واقع ہوتے ہیں، راوی کے حافظے پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا لیکن جس معاملے سے بہت سے لوگوں کا تعلق ہے، ان سے سوالات کر کے واقعے کی صحیح تصویر حاصل کی جاسکتی ہے اور جہاں دستاویزات موجود ہیں راوی سے ان دستاویزات کے متعلق سوالات کئے جاسکتے ہیں۔ کیڑے اور بہالی کے درمیان اکتوبر ۱۹۴۷ء میں جو جھگڑا ہوا تھا میں نے اس کے متعلق حقائق جمع کرنے کے لیے موخر الذکر طریقہ استعمال کیا، اور دوسرا طریقہ دھوبی کے جھگڑے میں۔

دھوبیوں کے درمیان جھگڑے سے متعلق واقعات جمع کرتے وقت مجھے ان دستاویزات

۱۔ ایونس۔ پرنٹ چارٹر۔ ای۔ای۔ نیور۔ آکسفورڈ ۱۹۴۰ء، ص ۲۴۶

۲۔ اے۔ ایم۔ شاہ اور آر۔ جی شروف A Caste of Genealogist & Mythographers - The Vahivancha Banots of Gujrat in Traditional India:- Structure & Change Edited by Milton Suger- Philadelphia 1959 . pp. 40-7

کو دیکھنے کا خیال آیا جن میں سابقہ جھگڑوں کے تصفیہ کا حوالہ ملتا ہے۔ مجھے بتلایا گیا کہ بڑے بڑے گاؤں میں یہ دستاویزات گاؤں یا برادری کے مکھیا کے پاس ہوتے ہیں۔ بد قسمتی سے ہوگر کے گاؤں کے مکھیا کے پاس مجھے کوئی دستاویز نہیں ملی — رام پورہ سے تین میل دور کیرے کے مکھیا کے یہاں مجھے کچھ کامیابی ملی۔ ۱۹۵۲ء کی گرمیوں میں میں کئی بار اس کے پاس گیا اور تقریباً ۴۰ دستاویزات اس سے مستعار لیے۔ ان دستاویزات میں ۱۹۰۰ء سے ۱۹۴۰ء کے درمیان ہونے والے جھگڑوں کے تصفیہ کا بھی حوالہ ملتا ہے۔ ان دستاویزات میں اور بہت سے معاملات کا ذکر ملتا ہے اور مجھے یقین ہے کہ جہاں کہیں بھی یہ دستاویزات ہیں، دیہی زندگی کی سماجی تاریخ کا مطالعہ کرنے کے لیے نہایت ضروری ہیں۔ بالآخر وہاں تو رہ ذات کے تصور سے متعلق میرا تجربہ انھیں دستاویزات کا مہربان منت ہے۔ مجھے یہ بھی معلوم ہے کہ اس طرح کے دستاویزات دوسری جگہوں پر بھی ہیں۔ جن کے پاس یہ ہیں وہ ان کی حفاظت کی طرف زیادہ توجہ نہیں دیتے ہیں — دیمک، کیرے کوڑے، چوہے اور بارش ان دستاویزات کو تباہ کر رہے ہیں۔ اس بات کا اطلاق ان سرکاری ریکارڈس پر بھی ہوتا ہے جو تعلقہ کے مقامی دفتر میں پڑے ہوئے ہیں۔ ان کی اہمیت کے باوجود یہ دستاویزات مورخین کی توجہ کا مرکز نہیں بن سکے ہیں۔

غیر سرکاری پنچایتوں کے ذریعے دیہی علاقوں میں جھگڑوں کا مربوط طریقہ ہر مطالعے اور ان کا تصفیہ تحقیق و تلاش کا ایک اہم میدان ہے۔ ماہر سماجیات اور وکلاء نے فی الحال اس پہلو کو قطعی نظر انداز کیا ہوا ہے۔ مورخ الذکر نے پارلیمنٹ اور اسمبلیوں کے منظور کردہ قوانین تک اپنا دائرہ کار محدود کر دیا ہے۔ گاؤں میں جو روایتی قانون دیکھنے میں آتا ہے اگرچہ وہ لاکھوں لوگوں کی زندگیوں کا احاطہ کرتا ہے مگر وہ بھی ان کے نزدیک قانون کا درجہ نہیں رکھتا ہے۔ یہ بھی روایات ہیں کہ برطانوی قانون کے نفاذ نے دیہی پنچایتوں میں مروج رسم و رواج اور قوانین کو تباہ کر دیا ہے۔ ہندوستانی دیہاتوں میں دو قسم کے قانون نافذ ہیں۔ وہ اپنے روایتی قانون پر بھی عمل کرتے ہیں اور شہروں کی سرکاری عدالتوں میں مروج برطانوی قانون کا بھی ان پر اطلاق ہوتا ہے۔ میں ایسے جھگڑوں کے بارے میں بھی جانتا ہوں جن کو مقامی پنچایتوں میں طے کرنے کے لیے سرکاری عدالتوں سے واپس لے لیا گیا۔ برطانوی قانون کے نفاذ سے مقامی منصفی اور ہندوستانی سماج پر کیا اثرات مرتب ہوئے ہیں؟ یہ ماہرین بشریات، مورخین اور وکلاء کی تلاش

تحقیق کا موضوع ہے (فاکٹر بنارڈ کوہن آف روچسٹر آئرلینڈ میں اس مسئلے کا مطالعہ کر رہے ہیں)۔

تحریری اور رسمی قانون پر زیادہ توجہ دینے کی وجہ سے ہندوستانی وکلاء اور دانشوروں کی فکر دھندلا گئی ہے۔ وہ یہاں تک سوچنے لگے ہیں کہ غیر سرکاری پچایتوں میں جو قانون نافذ ہے، وہ ان کے نزدیک قانون ہی نہیں۔ تاہم میں سمجھتا ہوں کہ مشترکہ نظام قانون کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ جب قانون کی سماجیات اور قانونی اداروں جیسے موضوعات جو اب تک نظر انداز کیے گئے ہیں کا مطالعہ کیا جائے گا، تب اس کام کو بھی انجام دینا ہوگا۔

دیہاتوں میں رہنے والوں کی زندگی میں عملاً جو قانون نافذ ہیں اور ہندوؤں کی مقدس کتابوں میں شامل قانون کے درمیان کیا رشتہ ہے، اس مطالعے سے اس تاریخی مسئلے پر بھی روشنی پڑے گی۔

نواں باب

دیہی زندگی کا مطالعہ اس کی اہمیت

اس مضمون میں میرا مقصد ایک طرف معاشیات، تقابلی مذہب اور تاریخ جیسے علوم کے لیے اور دوسری طرف زرعی و سماجی تعمیر نو کے لیے ہندوستانی دیہی فرقوں سے متعلق بشریاتی مطالعے کی اہمیت کا جائزہ لینا ہے۔ ان ماہرین بشریات کی صرف حقیقی اور وسیع پہلے پر کی گئی عملی تحقیقات ہی میرے سامنے ہیں جنہوں نے اپنے کام میں جدید ترین تکنیک اور طریقوں کو اپنایا ہے۔ اس پہلے سے ناپا جائے تو فیلڈ ورک کے نام پر کیا گیا بیشتر کام ہماری کسوٹی پر پورا نہیں اترتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ قاری سماجی بشریات کے بارے میں ایک عام آدمی جیسا علم رکھتا ہے۔ اس لیے میں نے یہ بتانے سے گریز کیا ہے کہ سماجی بشریات کے ماہرین کس طرح ایک چھوٹے فرقے سے متعلق قریبی اور بلا واسطہ تحقیق کا عظیم منصوبہ تیار کرتے ہیں۔ تاہم یہ بتانا ضروری ہے کہ ایک چھوٹے فرقے کا انتخاب کرتے ہوئے سماجی بشریات کا ماہر اپنے مطالعے کے لیے یہ جاننا چاہتا ہے کہ ایک سماج کے مختلف حصے کس طرح آپس میں مربوط ہوتے ہیں؟ اگر وہ سماج کے صرف ایک پہلو جیسے مذہب یا قانون کا مطالعہ بھی کر رہا ہے تب بھی وہ سماج کے مجموعی نظام کے سابق و سیاق میں جہاں تمام سماجی عناصر مسلسل ایک دوسرے پر اثر انداز ہو رہے ہیں، اس کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔

فیلڈ ورک عقائد و سب کچھ قلم بند کر لیتا ہے جو وہ دیکھتا ہے۔ یہاں تک کہ کسی طبقے کے نسلی رشتوں کے نظام کا مطالعہ کرتے وقت بھی وہ اس بات کا خیال رکھتا ہے۔ اس کے پاس بارہ یا اٹھارہ ماہ کا وقت ہوتا ہے اور وہ اس مدت میں لوگوں کی زندگی، اقتصاد، گھرنے،

اخلاق و آداب، قانون، مذہب سے متعلق سرگرمیوں کے بارے میں زیادہ سے زیادہ معلومات ہٹا کرنے کی کوشش کرتا ہے، کچھ تو اپنے مد سے بڑھے ہوئے احساسِ محبت کی وجہ سے وہ ایسا کرتا ہے اور کچھ اس لیے کہ وہ سمجھتا ہے کہ سماج کے تمام شعبے ایک مربوط اکائی ہوتے ہیں اور وہ جس مخصوص شعبے کا مطالعہ کر رہا ہے وہ دوسرے شعبوں کو متاثر کرتا ہے اور دوسرے شعبے اس کے مطالعے کے موضوع پر بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔ اپنی تحقیق مکمل کرنے تک ایک غلط فہمی اس گاؤں یا قبیلے کے بارے میں جس کے ساتھ وہ وابستہ ہے مکمل اور ہمہ گیر معلومات ہٹا کر چکا ہوتا ہے۔

یہ دلیل پیش کی جاسکتی ہے کہ ماہرِ بشریات محض ایک چھوٹے گاؤں یا قبیلے کے بارے میں معلومات رکھتا ہے اور پورے ملک کے سلسلے میں اس کی یہ معلومات معتبر رہنما نہیں بن سکتی ہے مگر ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ منظم و با ترتیب تقابلی سماجی بشریات کے طریقہ کار کی رُوح سمجھا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر کوئی بھی ماہرِ بشریات اس وقت تک ہندوستانی دیہاتوں کے بارے میں بات کرنے کا جاز نہیں ہے جب تک وہ مختلف تہذیبی علاقوں کے کافی دیہاتوں کا مطالعہ نہ کرے۔ دوسرے یہ کہ ماہرِ بشریات کسی علاقے کے گاؤں کا ہی انتخاب کرتا ہے یا کسی ایسے گاؤں کا جو اس کے مخصوص نظریاتی مسئلے کے مطالعے کے لیے نمائندہ موزوں ہو جیسے باہمی نسلی رشتے، معاشی و سماجی اداروں پر آبپاشی کے اثرات، ذات پات کا مذہب سے رشتہ۔ ایک دیہات کے بارے میں مجزوعہ علم کے مقابلے میں عملی تحقیق زیادہ مفید اور کارآمد ہوتی ہے، چونکہ اس طریقے سے ذاتی طور پر جمع کیے ہوئے مواد کی مدد سے ایک عام نظریاتی سوال کا جواب دینے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اس طرح ایک ماہرِ بشریات کو پورے ملک کی دیہی سماجی زندگی کی گہرائی تک پہنچنے کا موقع مل جاتا ہے۔ بلاشبہ یہ مشاہدہ علم سے نہیں ہوتا ہے۔ مشاہدے کی افادیت علم سے زیادہ ہے۔ اس لیے محض ایک گاؤں کا تحقیقی مطالعہ ماہرِ بشریات کو ہندوستان کی مجموعی دیہی سماجی زندگی کے بارے میں کچھ کہنے کا حق عطا کر دیتا ہے۔

فیلڈ ورک کا وسیع پیمانے پر کیا گیا تجربہ ایک ماہرِ بشریات کے کام میں بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ یہ تجربہ دوسرے سماجوں کو سمجھنے میں ایک بنیاد کا کام دیتا ہے، چاہے یہ سماج اس سماج سے کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو جس کا اس نے ذاتی مطالعہ کیا ہے۔ زیادہ سے زیادہ کتابی

علم بھی فیلڈ کے تجربے کا بدل نہیں ہو سکتا۔ ایک ماہر بشریات جب اس ملک کے بارے میں جس میں خود اس نے وسیع پہانے پر تحقیق کا کام کیا ہے، ماہر معاشیات یا ماہر سیاسیات یا ماہر شماریات کے نظریات کا مطالعہ کرتا ہے تو وہ اپنے تجربے سے ان کے نظریات کا تقابل ضرور کرتا ہے۔ ماہر معاشیات، ماہر سیاسیات اور ماہر شماریات کا دائرہ کار وسیع ہوتا ہے اور ان کا زیادہ لوگوں سے واسطہ ہوتا ہے۔ ماہر بشریات کے مقابلے میں ان کا تجربہ بھی مختلف ہوتا ہے۔ ماہر معاشیات کے سلسلے میں بنیادی مواد جمع کرنے والا اکثر اس ماہر خصوصی سے مختلف ہوتا ہے جو اس مواد کی تشریح کرتا ہے۔ ماہر معاشیات اور ماہر شماریات کی تحقیقات کے سلسلے میں کام کی یہ تقسیم ناگزیر ہوتی ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی تقسیم میں بہت سے خطرات ہیں۔ اولاً تو بنیادی مواد جمع کرنے والے کو نہایت ایماندار، ذہین اور تربیت یافتہ ہونا چاہیے جبکہ اکثر حالات میں وہ ایسا نہیں ہوتا ہے۔ ہمارے جیسے پس ماندہ ملک میں یہ بات زیادہ صحیح ہے، جہاں حکومت موروثی افسران جیسے نکھیا اور پٹواری سے مختلف موضوعات کے سلسلے میں بنیادی مواد جمع کرانے کا کام لیتی ہے۔ یہ عہدیداران نہ تو مناسب تربیت رکھتے ہیں اور نہ ان کو صحیح صحیح معلومات جمع کرنے میں کوئی دل چسپی ہی ہوتی ہے۔ اکثر حالات میں وہ اپنے ذاتی مفاد کی خاطر غلط معلومات فراہم کرتے ہیں۔ مثلاً جنگ کے دوران حکومت کسانوں سے راشننگ کے لیے زائد اناج ایک مقررہ قیمت پر خریدنا چاہتی تھی۔ گاؤں کے امین یا پٹواری نے ہر کسان کے خاندان کے افراد، ملازمین، پرائے مزدوروں اور بیج کی ضروریات کو نکال کر فاضل اناج کا تخمینہ لگایا۔ پٹواری کے اشارے پر ہر کسان نے فاضل اناج کم لکھوایا اور اپنے مہانوں کو بھی مستقل افراد خاندان میں شامل کر لیا، اور اسی طرح کے دوسرے طریقے استعمال کیے۔ معمولی تنخواہ پانے والا پٹواری کسان پر مہربانی کر کے کچھ فائدہ حاصل کرنے پر مجبور ہے اور طاقتور زمینداروں کو وہ ناخوش کر کے ان کے غتاب کا شکار نہیں بننا چاہتا۔

دہلی یا اور کسی جگہ بیٹھ کر ماہرین خصوصی کے تیار کردہ سوال ناموں کے جوابات حاصل کرنے کے لیے اگر گریجویٹ بھی مقرر کیے گئے ہیں تو بھی زیادہ کامیابی کی اُمید نہیں کی جاسکتی کیوں کہ سماجی بشریات اور سماجیات میں ان کی خاطر خواہ ٹریننگ نہ ہونے کے سبب ان کو بھی سوال ناموں کی اہمیت کا صحیح صحیح احساس نہیں ہوتا ہے۔ حاصل کی جانے والی معلومات کی اہمیت کو سمجھنے کے لیے تحقیق کنندہ کو اس بنیادی مسئلے کا پورا علم ہونا ضروری ہے جس کا حل تلاش

کیا جا رہا ہے۔ چاہے یہ خالص علمی اقدار سے کوئی مسئلہ بھی ہو۔

دوسرے یہ کہ مقامی حالات کا پورا علم ہونے کے بعد ہی ماہرین خصوصی کو سوال نامے تیار کرنے چاہئیں۔ عام طور پر ماہرین خصوصی میں اس علم کی کمی ہوتی ہے۔ تحقیق کنندگان کی مٹا کریت کے بعد ان کیوں کو دور کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ ماہر خصوصی ان کو آزادانہ اظہار رائے کا موقع دے اور ان کی حوصلہ افزائی کرے مگر عموماً ایسا ہوتا نہیں ہے۔

تاہم دیہی فرقوں کے بارے میں کی جانے والی بشریاتی تحقیقات کا جہاں تک تعلق ہے، ماہر بشریات خود ہی سوالی نامہ تیار کرتا ہے اور خود ہی جوابات حاصل کرتا ہے۔ جہاں کہیں وہ کسی ماتحت یا مددگار کی مدد دیتا ہے، وہ خود اس ماتحت کے ساتھ گاؤں میں موجود ہوتا ہے۔ اور مقامی حالات کا پورا علم ہونے کی وجہ سے پوری نگرانی رکھتا ہے۔

(۲)

ہماری حکومت کسانوں کی بھلائی چاہتی ہے، اس لیے کسانوں سے متعلق مختلف معاملوں کے بارے میں صحیح صحیح معلومات حاصل کرنے کی ضرورت سے پوری طرح آگاہ ہے مثلاً وہ جانتا چاہتی ہے کہ دیہاتوں میں قرضوں کی نوعیت کیا ہے؟ زمینوں کا بٹوارہ کس طرح ہوتا ہے؟ ملک کے مختلف حصوں میں بے زمین کسان کن حالات میں کام کرتے ہیں اور یہ کہ دیہی علاقوں میں نیم لے روز کاری یا پورٹنڈ فیم لے روز کاری کس حد تک ہے؟ یہ بات قابل فہم ہے کہ اس طرح کا جائزہ لینے میں حکومت قطعی طور پر ملکی مقصد رکھتی ہے لیکن اس بات کو محسوس نہیں کیا گیا ہے کہ اس مقصد کو ملکی حاکم پرہنہ کرنے کے لیے ان طریقوں کو بھی اپنانا پڑے گا جو ظاہر علی معلوم نہیں ہوتے۔ دیہی سماجی زندگی کے مختلف پہلو ایک دوسرے سے گہرے طور پر مربوط ہیں اور کسی ایک پہلو کا تجزیہ کرنے کے لیے دوسرے متعلقہ پہلو یا پہلوؤں اور ان کے باہمی رد عمل کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے۔ مثلاً دیہی قرضوں کا سروے کرانے کے لیے پُر تکلف شادیوں اور موت کے بعد کی رسومات اور ان کے پیچھے کارفرما نظریات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح مولشیوں سے متعلق سادو شمار جمع کرنا بے معنی ہوگا اگر زرعی تکنیک، کسانوں کی معاشیات اور لوگوں کے اخلاقی و مذہبی عقائد کا مطالعہ نہ کیا جائے۔ مختصر اُسی بھی دیہی مسئلے کو دوسرے مسائل اور مجموعی سماجی و تہذیبی ڈھانچے سے علیحدہ کر کے سمجھنا نتیجہ خیز نہیں ہوگا۔ یہ میں ایک بار سمجھ نہیں آتا

ہوں کہ حکومت 'ملی تحقیق' چاہتی ہے اور اس کا مقصد فوری نتائج حاصل کرنا ہے لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ماہرین بشریات و سماجیات اس حقیقت کا اظہار کیوں نہیں کرتے کہ ان مقاصد سے کوئی نتیجہ برآمد ہونے والا نہیں ہے۔ اس کی ایک وجہ تو لوہنی ورثی کے شعبوں کے پاس سر ملنے کی کمی ہے یعنی ان کے پاس تحقیقات کے لیے کافی روپیہ نہیں ہے اور وہ حکومت کی ماند کردہ غیر معقول شرائط کو بھی منظور کرنے کے لیے مجبور ہیں۔ مختصر یہ کہ صرف ماہر سماجی بشریات ہی ایک فرقہ کو مجموعی طور پر سمجھنے کی کوشش کرتا ہے اور اس کا علم اور طریقہ کار دیہی سماجی زندگی کے کسی ایک پہلو سے متعلق مواد کی صحیح تعبیر کے لیے ناگزیر بنایا دفرایم کرتا ہے۔ اس کا طریقہ کار ماہر سیاسیات، سماجی کارکن اور ماہر معاشیات کے جزوی طریقہ کار کی اصلاح کرتا ہے۔ دوسرے ماہرین سماجیات کے برعکس اس کے قابل قدر فیصلے اس کے اپنے ہوتے ہیں اور اس کی وجہ سے اس میں دیہی اور قبائلی زندگی کو سمجھنے کے لیے ضروری ہمدردانہ جذبہ پیدا ہو جاتا ہے۔

اپنے بیان کی وضاحت کے لیے میں ایک مثال پیش کروں گا۔ ہم ہندوستان کے مولشیوں کے مسائل کے بارے میں ماہر معاشیات اور مصالین سے بہت کچھ سنتے رہتے ہیں۔ ہمیں بتلایا جاتا ہے کہ ہندوستان میں مولشیوں کی کثیر تعداد موجود ہے مگر میں اسی مقدار میں دودھ حاصل نہیں ہوتا، اور یہ کہ کسان مولشیوں کی شعیب دیکھ بھال نہیں کرتا ہے اور اس کے مذہبی عقائد مولشیوں کے سلسلے میں معقول پالیسی اپنانے میں مائل ہیں۔ محض ایک گاؤں کا مطالعہ اس معاملے پر کیا روشنی ڈالتا ہے؟ بیسور شہر کے ۲۲ میل جنوب مشرق میں واقع رام پورہ گاؤں کے بارے میں میں کچھ حقائق پیش کروں گا۔ یہ حقائق رام پورہ گاؤں کے قریبی دیہاتوں کے سلسلے میں بھی درست ہو سکتے ہیں۔ اس علاقے میں دودھ کے نقطہ نظر سے گائے وہی حیثیت نہیں رکھتی ہے جو بھینس کو حاصل ہے۔ یہ صحیح ہے کہ لوگ بھینس کے مقابلے میں گائے کے دودھ کو ترجیح دیتے ہیں اور حقیقت میں بچے اور مرلین گائے کا دودھ ہی استعمال کرتے ہیں لیکن گھی، دہی، مکھن، کافی اور چائے بنانے کے لیے بھینس کا دودھ زیادہ مقبول ہے۔ دودھ بیچنے والوں کے لیے گائے کے مقابلے میں بھینس کے دودھ میں پانی بلانا آسان ہے۔ یہی صورت حال ملک کے دوسرے حصوں میں بھی موجود ہے۔ مجموعی اعتبار سے پورے ملک کو لیجیے، یہ بہت ممکن ہے کہ دودھ کے نقطہ نظر سے بھینس کی بھی وہی حیثیت ہو جو گائے کی ہے لیکن انتہائی عجیب و غریب بات یہ ہے کہ مولشیوں کے مسئلے پر جب بات چیت کی جاتی ہے تو بھینس کو نظر انداز

کر دیا جاتا ہے۔ اس حقیقت کے بارے میں کوئی اظہار خیال نہیں کیا جاتا ہے۔

ہندوستان کے دوسرے بیشتر علاقوں کی طرح رامپورہ کے سلسلے میں بھی یہ بات درست ہے کہ بھینساہل چلانے کے مقاصد کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا ہے۔ تاہم دیہی دیویوں کے سامنے اس کی قربانی بڑے شوق سے پیش کی جاتی ہے۔ ایک کٹر شخص یہ دلیل دے سکتا ہے کہ قربانی کے لیے قطعی بے کار جانور ہی منتخب کیا جاتا ہے، جس کو زندہ رکھنا چارے کا نقصان کرنا ہے مگر یہ دلیل اس مقبول ترین نظریے کی تردید کرتی ہے کہ ہندو مذہبی جذبات کی وجہ سے بوڑھے اور ناکارہ مویشیوں کو مارنا پسند نہیں کرتے ہیں۔

تاہم بیل راجپورہ اور ملک کے دوسرے حصوں میں کھیتی باڑی کا جانور ہے۔ علماء کا شکار کے پاس ایک جوڑی بیل ہوتے ہیں جبکہ دودھ یا کھاد کے لیے گائے یا بھینس صرف چند ہی کے پاس ہوتی ہیں۔ بنیادی طور پر چراگاہوں کی کمی کی وجہ سے ایسا ہے۔ بیلوں کے لیے چارہ حاصل کرنا کافی مشکل ہے لیکن بیلوں کا پالنا بھی ضروری ہے، چونکہ کوئی بھی زمیندار کسی کسان کو جس کے پاس اس کے اپنے بیل نہیں زمین کر ایسے پر دینے کے لیے آمادہ نہیں ہوتا اور زمین حاصل کرنے کے لیے سخت مقابلہ رہتا ہے۔ کسی کے پاس بیلوں کی جوڑی کا ہونا زمین حاصل کرنے کے لیے مضبوط ضمانت ہے لیکن کسان کی غریبی اس کو سستے سے سستا بیل خریدنے پر مجبور کرتی ہے۔ ۱۹۴۸ء میں چھوٹے بیلوں کی ایک جوڑی کی قیمت ۲۵۰ روپے تھی۔ چھوٹے بیلوں پر چارے کا کم خرچ ہوتا ہے۔ ایک بیل کی موت کسان کی معاشیات کو تباہ کر دیتی ہے۔ مویشیوں کے اسپتالوں کا رواج عام ہونے سے پہلے بیل کی زندگی بہت قابلِ رحم تھی۔ بیلوں کی وباہزاروں مویشیوں کا صفا یا کر دیتی تھی۔ ایک کسان یہ جانتا ہے کہ زرعی سیزن کے دوران اس کو ایک یا دو لون بیلوں کو بدلنے کے لیے ضرور کہا جائے گا۔ دوسرے اس کے ہل لکڑی کے بنے ہونے کی وجہ سے ہلکے ہوتے ہیں اور ان کو چلانے کے لیے بڑے بیلوں کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ تیسرے دھان کی کھیتی چھوٹے چھوٹے قطعوں میں ہوتی ہے، جن میں چھوٹے بیل ہی چل سکتے ہیں۔ بڑے بیل کسان کے لیے عزت کی علامت سمجھے جاتے ہیں۔ رامپورہ کے ایک کسان کے پاس بہت بڑے بیلوں کی جوڑی تھی مگر وہ کھیتی باڑی کے مقاصد سے زیادہ نمود و نمائش کے لیے تھے۔ گاؤں والے اس کو رشک کی نگاہ سے دیکھتے تھے لیکن اس کو بے وقوف بھی سمجھتے تھے۔ کیوں کہ بیل استعمال کے لیے ہوتے ہیں نہ کہ شان و شوکت بڑھانے

کے لیے۔ یہ آدمی فضول خرچ تھا۔ شراب اور بھنگ کا استعمال کرتا تھا۔ داشتائیں رکھتا تھا اور بڑے بیل بھی اس کی فضول خرچ زندگی کا ایک حصہ تھے۔

شہری دانشوروں کے عام تاثر کے برعکس کسان اپنے مویشیوں کی حتی الامکان دیکھ بھال کرتے ہیں۔ جون و آگست کے دوران جب ہارشیں ہوتی ہیں بیلوں کو سخت محنت کرنی پڑتی ہے اور کسان کے دل میں ان کے لیے احساس تشکر پیدا ہوتا ہے۔ ستمبر، اکتوبر کے دوران جب کھیتوں میں زیادہ کام نہیں ہوتا، کسان آدھی رات کو اٹھ کر اپنے خوابیدہ بیلوں کو دھان کی ہری بالیاں کھلاتا ہے۔ ہر رات چند گھنٹے تک یہ چارہ کھلایا جاتا ہے۔ ایک مرتبہ میں نے دیکھا کہ ایک کسان اپنے بیلوں کو دھان کی بالیں کھلا رہا تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ شہروں میں دھان کی کس قدر قلت ہے اور وہ جو دھان بیلوں کو کھلا رہا تھا، اس سے انسانوں کا پیٹ بھرا جاسکتا تھا۔ اس نے جواب دیا: ”کیا اس نے بونے اور پود لگانے میں میری مدد نہیں کی؟ جو اس نے پیدا کیا ہے اگر اس میں سے وہ کچھ کھالے تو کیا نقصان ہے؟“ احسان مندی کا جذبہ انسانوں کے تئیں ہی نہیں جانوروں کے لیے بھی پایا جاتا ہے۔ کسان کی ہمدردی ہمیشہ جذبہ انسانیت کی پیداوار نہیں ہوتی۔ بیل آخر کار بھگوان شیو کا بیٹا بسا دے جس پر شیو سواری کرتے ہیں۔ پیر کے دن بیلوں سے ہل نہیں چلوا یا جاتا۔ بھگوان کے نزدیک پیر کا دن مقدس ہے اور اس دن ان کے بیٹے کو آرام کرنا چاہیے۔

رامپورہ کے چند زمیندار کھاد کی خاطر گائیں بھی پالتے ہیں۔ کھاد کی بڑی کمی ہے اور کھاد میں اضافے کی خاطر وہ گائے پالتے ہیں۔ صبح کو ایک چھوٹا لڑکا ان گایوں کو لے کر گاؤں سے دو میل دور چراگاہ چلا جاتا ہے اور شام کو انہیں واپس لے آتا ہے۔ چراگاہ میں گھاس بہت کم ہوتی ہے۔ چارہ اس قدر کمیاب ہے کہ جو کچھ چارہ دستیاب ہے اسے اکٹھا کر لیا جاتا ہے۔ گلے کا گوبر ٹوکری میں اکٹھا کر کے گھرا لیا جاتا ہے۔ مویشیوں کا گوبر کھاد کے ڈھیر پر ڈال دیا جاتا ہے۔ چرواہے کے لڑکے کو سال میں تیس روپے اور کھانا اور کپڑا دیا جاتا ہے۔ ہر گائے کھاد کا چلتا پھرتا کارخانہ ہے، جو ادھر ادھر اگی ہوئی معمولی گھاس کو سفید کھاد میں تبدیل کر دیتی ہے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ رامپورہ میں ایندھن کی سخت کمی کے باوجود گائے کا گوبر جلانے کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گاؤں کے بزرگوں نے کبھی ایک مابطہ بنادیا تھا جس پر آج تک عمل ہو رہا ہے۔ تاہم یہ مابطہ سرکاری پنچایت نے نہیں بنایا تھا۔

عام طور پر یہ یقین پایا جاتا ہے کہ کسان اپنے مذہبی عقیدے کی وجہ سے بوڑھے اور بے کار مویشیوں سے چھٹکارا نہیں پاتا۔ میرا راپورہ کا تجربہ اس عام یقین کے تکیں شک و شبہ پیدا کر دیتا ہے۔ مجھے اس بات سے انکار نہیں کہ ایک حیثیت سے مویشی مقدس سمجھے جاتے ہیں مگر یہ اعتقاد اس قدر طاقتور نہیں جیسا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے۔ میں پہلے ہی ذکر کر چکا ہوں کہ دیہی دیہیوں کے لیے بھینس کی قربانی دی جاتی ہے۔ اگرچہ کسان گائے یا بیل کو خود نہیں مانتا ہے لیکن اگر کوئی اس کی نگاہوں سے غصہ یہ گنہ گار مانتا ہے تو وہ اس کی بدوا بھی نہیں کرتا ہے۔ اس علاقے میں مسلم سوداگر ہیں جو گاؤں درگاؤں جا کر مویشیوں کی خرید و فروخت کرتے ہیں۔ یہ سوداگر اپنا بچھڑا دے کر کسان سے اس کا بچھڑا لے لیتا ہے اور مسلم سوداگر کو اپنے جانور کے بدلے جانور بھی مل جاتا ہے اور کچھ روپے بھی۔ اس طرح وہ جو مویشی جمع کرتا ہے وہ ہوگر یا مسو شہر کے قصابوں کے یہاں جا کر ذبح کر دیے جاتے ہیں۔

(۳)

پچھلے ایک سو سال یا اس سے بھی زیادہ عرصے سے کسان کو قدامت پرست، بے وقوف، جاہل اور توہم پرست کی حیثیت سے پیش کیا جاتا رہا ہے۔ اس کے طرز زندگی اور زراعت کو بدلنے کی سرکاری غیر سرکاری منظم کوششوں کے نتیجے میں اس کی یہ تصویر حال میں زیادہ عام ہو گئی ہے۔ ماہر بشریات جس نے دیہی فرقے کا وسیع مطالعہ کیا ہے وہ کسان کے بارے میں ان خیالات سے اتفاق نہیں کرتا ہے، یا کم از کم ان میں بنیادی تبدیلیاں چاہتا ہے۔

میکم میرپٹھ نے اپنے ایک مضمون 'انتہائی ترقی یافتہ دیہی علاقوں میں تکنیکی تبدیلی' میں بتلایا ہے کہ آئندہ دیہی کشن گڑھی گاؤں کے رہنے والوں نے بھی تبدیلیوں کی مخالفت نہیں کی بلکہ اس کے برعکس انھوں نے زراعت کے سلسلے میں نئی تکنیک کو اپنا لیا ہے۔ اس نے اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ بتلائی ہے کہ کسان کی تکنیک جیسا کہ عام خیال ہے اتنی سادہ اور آسان نہیں ہے بلکہ ایک پیچیدہ اور ایک دوسرے سے مربوط مجموعہ ہے اور اس کے کسی ایک جز میں تبدیلی کرنا پورے نظام میں دور رس نتائج پیدا کرتا ہے۔ تکنیکی نظام کا سماجی، سماجی اور مذہبی نظاموں سے گہرا رشتہ ہے۔ اس

سے جزوی طور پر یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ کسان تبدیلی کا کیوں مخالف ہے۔ ایسے چھوٹے اور مضبوط سلاج میں تبدیلی زیادہ دور رس اور گہری ہوتی ہے جہاں لوگ باہمی رشتوں میں جکڑے ہوتے ہیں۔ بڑے صنعتی سلاج میں یہ بات نہیں۔ ایسے سلاج میں زندگی کے مختلف شعبے باہمی طور پر ایک دوسرے سے مربوط نہیں ہوتے ہیں۔ افراد کے مابین رشتے بھی میکانیکی اور رسمی ہوتے ہیں۔

ہر چیز کی شدید کمی کسان کی معاشیات کی ایک عام دقت ہے۔ اس کو محض اپنا وجود باقی رکھنے کے لیے چند چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کی ان معر فی چیزوں میں سے ہر ایک کیباب ہے۔ مثلاً کسان کے لیے اس کے ملاتے میں آگنے والی ہر پتی اور پودے کے بہت سے معر ف ہوتے ہیں۔ یو غور یا (ایک قسم کا پودا) باڑ لگانے کے لیے مفید ہے۔ سوکھنے پر اس کو ایندھن کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور جب ہرا ہوتا ہے اس کی پتیوں کو زمین میں دبا کر کھاد بناتے ہیں۔

اسی طرح کینٹی کلچر دا بھی باڑ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ بارش کے موسم میں یہ عمارے کی دیواروں کی حفاظت کے کام آتا ہے اور اس کے ریشوں سے نئی بنائی جاتی ہے۔ اس کی شاخ ایندھن کے کام آتی ہے۔ ہر جگہ پائے جانے والے بول کا ہر حصہ کام میں لایا جاتا ہے، یہاں تک کہ اس کا دو انچ لمبا کٹا بھی استعمال ہوتا ہے۔ اس کی شاخیں باڑ بنانے کے کام آتی ہیں۔ اس کی پتیاں اور ڈوڈے بکریاں کھاتی ہیں۔ اس کی ٹکڑی عمارتی کاموں میں استعمال ہوتی ہے اور جلانے کے بھی کام آتی ہے۔ اس کی چھوٹی چھوٹی شاخوں سے دانٹوں کا کام لیتے ہیں۔ اس کے کانٹے پنوں کی جگہ استعمال ہوتے ہیں اور اس کے خوشبودار پھول عورت کے بالوں کی رونق بڑھاتے ہیں اور ان سے ہار بنائے جاتے ہیں۔ چارے کی کمی کی وجہ سے بکری کی مقبولیت سمجھ میں آتی ہے۔

کسان کو بکروا ایندھن کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ یہ نہیں جانتا کہ گوبر ایک قیمتی کھاد ہے بلکہ اس لیے کہ ایندھن کی سخت کمی ہے۔ اس کا ہل ہلکا اور لکڑی کا بنا ہوتا ہے۔ اس کے بیل چھوٹے ہوتے ہیں اور اکثر پتھر لی چٹان کی چنناخ بالائی مٹی پر ہی اسے فصل آگائی ہوتی ہے۔ اس کو شادی بیاہ اور موت کے موقعوں پر خرچ کرنا پڑتا ہے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو دوستوں، عزیزوں اور ہمدردیوں کی نظروں میں وہ بے عزت ہو جاتا ہے۔ اس کو ان اداروں کے لیے ذمے دار قرار نہیں دیا جاسکتا جو صدیوں سے قائم ہیں۔ اس کو صرف اتنا الزام دیا جاسکتا ہے کہ اس میں ان کو توڑنے کی ہمت نہیں ہے۔ کسی بڑے اور ہم رنگ شہر کے مقابلے میں گاؤں کے چھوٹے اور مضبوط سلاج میں رواج توڑنا زیادہ مشکل کام ہے۔ کسان کی غریبی اور لاعلمی اس کو دوسروں کا متعلق بنادیتی ہے اور

تیجے میں اس کو مقلد بناتا ہے۔

کسان کی قدامت پرستی بلا کسی سبب نہیں۔ اس کی زرعی تکنیک اس کا قابل قدر سرمایہ ہے، وہ صدیوں کے تجربے سے وجود میں آئی ہے۔ اس کے سماجی اور تہذیبی ادارے اس کو تحفظ کا احساس اور استقامت بخشتے ہیں اور اس لیے وہ ان کو بدلنا ناپسند کرتا ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ قدامت پرستی کسانوں کا ہی خاصہ نہیں۔ کوئی بھی تبدیلی پسند نہیں کرتا، خاص طور پر جوانی گزرنے کے بعد۔

فیلڈ ورکر کا یہ تجربہ ہے کہ ہر گاؤں میں چند نوجوان ضرور ایسے ہوتے ہیں جو روایتی طریقوں کو بدلنا چاہتے ہیں مگر وہ بھی اپنے بزرگوں کے چنگل میں پھنسے ہوتے ہیں۔ آج کل بہت سے دیہاتوں میں بزرگوں اور نوجوانوں کے درمیان ایک نمایاں کشمکش دکھائی دیتی ہے۔ نوجوانوں کو طاقت حاصل کرنے میں ابھی زیادہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی ہے، کیوں کہ روایتی بزرگوں کی عزت پر بہت زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ پنچایت اور مشترکہ فاندان کے ادارے نوجوانوں کو بڑوں کا محتج رکھنے کی طرف مائل ہیں۔ اس لیے زراعت کی تکنیک کے کسی ایک جز میں تبدیلی کرنا محض ایک تکنیکی معاملہ نہیں ہے بلکہ اس سے باپ بیٹے کے درمیان سماجی تعلقات متاثر ہوتے ہیں۔ ایک تکنیکی بات چھوٹوں اور بڑوں کے درمیان عزت کا سوال بن جاتی ہے اور ایک حیثیت سے اس پورے پھر کی سالمیت خطرے میں پڑ جاتی ہے جس میں بزرگوں کی عزت کرنا ایک بنیادی قدر ہے۔

کسان اپنی قدامت پرستی کی وجہ سے نئے طریقوں اور نئی تکنیک کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے۔ وہ گورنمنٹ کے تحت چلائے جانے والے دھان کے فارموں کی کامیابی سے بھی متاثر نہیں ہوتا کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ حکومت کے پاس بے پناہ وسائل ہیں جبکہ وسائل کے اعتبار سے اس کی حالت قابلِ رحم ہے۔ بعض اوقات سرکار کے مقرر کردہ ماہر خصوصی سے بھی وہ ایک قدم آگے ہوتا ہے، کیوں کہ وہ پہلے ہی سے اندازہ لگا چکا ہوتا ہے کہ نئے اوزار یا نئے تصورات کا گاؤں کے نظام اقتدار پر کیا اثر پڑے گا جبکہ ماہر خصوصی نے طریقے یا اوزار کے فائدوں کی وضاحت کر رہا ہوتا، کسان یہ سوچ رہا ہوتا ہے کہ گاؤں کے مکھیا یا پردھان کے ہاتھ میں اس کی وجہ سے کتنی طاقت آجائے گی۔ اگر وہ نئے خیال یا نئے اوزار کی مخالفت کرتا ہے تو اس کی وجہ اس کی بےوقوفی نہیں بلکہ ذہانت ہے۔ میں نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ حکومت نے اعلیٰ نسل کا ایک پھڑا گاؤں کو تحفے میں دیا۔ مکھیا نے یہ پھڑا اپنے ایک غریب اور بد قسمت عزیز کو دے دیا اور اس کے بعد مکھیا نے

اس غریب پر ہر قسم کے مظالم کرنے شروع کر دیے۔

کسی نئے اوزار یا طریقے کو اپنانے کا مطلب ہے سماجی رشتوں میں تبدیلی۔ اور وہ نئے طریقوں کی مخالفت اس وجہ سے بھی کرتا ہے کیوں کہ جدید طریقوں سے جو سماجی نتائج مرتب ہوئے والے ہیں وہ ان سے بخوبی واقف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رامپورہ گاؤں کا لکھیا بجلی اور بل ڈوزر کی توانگ کرتا ہے مگر اسکول کی مخالفت۔ بل ڈوزر اس کی زمین کو ہموار کریں گے۔ بجلی سے اس کا گھر اور گاؤں روشن ہو گا۔ اور اس کی وجہ سے چھوٹی صنعتوں کو قائم کرنا ممکن ہو گا، جبکہ اسکول کی وجہ سے مزدور کی بھجائیے گا۔ اور امیروں کے لیے غریبوں کے دل میں جو عزت ہے وہ ختم ہو جائے گی۔ ہر شخص جس کو ہمارے دیہاتوں کی زندگی کا تجربہ ہے جانتا ہے کہ ہر گاؤں میں چند ممتاز ہستیاں ہوتی ہیں۔ وہ اپنی حیثیت اور ذہانت کی وجہ سے ہر نئی تبدیلی کو اپنے مفاد کے لیے استعمال کرتی ہیں۔ کوئی بھی اصلاحی پروگرام نافذ کرتے وقت اس حقیقت کو سامنے رکھنا ہو گا۔

(۴)

ہندوستانی سماجی اداروں کے طالب علم کے پاس بڑی مقدار میں مذہبی اور سیکولر لٹریچر موجود ہے۔ اس لٹریچر نے ہندوستانی سماجیاتی مسائل کے حل اور ان کے جائزے کے کام کو بہت متاثر کیا ہے۔ مثال کے طور پر اس لٹریچر میں پائے جانے والے ذات پات اور خونی رشتوں کے حوالوں کو تاریخی حقائق کا درجہ دے دیا گیا ہے اور آج کے حالات کا موازنہ قدیم تاریخی دور میں پائے جانے والے حالات سے کیا جا رہا ہے۔ کتب قانون (دھرم ستر اور دھرم شاستر) کے بارے میں یہ فرض کر لیا گیا کہ ان میں وہ قانونی مذکور ہیں جن پر اس دور میں عمل ہوتا تھا۔ یہ سوال اٹھانے کی زحمت نہیں کی جاتی کہ آیا یہ وہ قانون ہیں جو ایک ماہر قانون کے نزدیک پسندیدہ یا اچھے تھے۔ بڑے بڑے قانون دانوں کے بارے میں یہ بھی یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کس دور سے تعلق رکھتے تھے۔ اس سلسلے میں بڑا اختلاف رائے ہے۔ ان کے ادوار کا تعین کرتے وقت تین صدیوں کا فرق ہو جانا عام بات ہے۔ ابتدائی محققین کے بارے میں یہ اکثر ہوتا ہے۔

ڈاکٹر آئی۔ بی۔ ڈی۔ بیائی لکھتے ہیں ”ہندو قانون کے ارتقاء میں ایک مزید دشواری یہ ہے کہ مختلف تصانیف کی تاریخوں کے سلسلے میں عالموں میں اتفاق رائے نہیں پایا جاتا۔۔۔ مختلف مصنفین کے ادوار کی ترتیب کے بارے میں کوئی ایک رائے نہیں۔ بلکہ ہر کسی رائے میں گوتم قدیم ترین دھرم شاستر کا

ہے اور اپسٹما سب سے بعد کا، جبکہ میری حال اس ترتیب کو بالکل الٹ دیتے ہیں۔ ان کی رائے میں گوتم سب سے بعد میں ہوئے اور اپسٹما سب سے پہلا قانون تھا یا ^۱ ایک ماہر قانون کے ماخذ اور اس کے وضع کردہ اصولوں اور مضامین کی صداقت کی اکثر وضاحت نہیں ہوتی ہے

اس سلسلے میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ہمارے تعلیم یافتہ طبقے کے ذہنوں میں یہ مفروضہ گہری طرح بیٹھ گیا ہے کہ جو کچھ لکھا ہوا ہے وہ سچ ہے اور دستاویز جس قدر پرانی ہے اسی قدر اس کی تحریر صداقت پر مبنی ہے۔ اکتسابِ علم تازہ کے بقول پر لکھے ہوئے مسودوں کا ہم معنی بن گیا ہے۔ ہماری یونیورسٹیوں میں انڈولوجی کے مطالعے کے لیے جو نصاب تیار ہوا ہے اس سے بھی قدیم تحریروں کی طرف جھکاؤ کا اندازہ ہوتا ہے۔ انڈولوجی کو ہندوستان کے ماضی کا علم سمجھا جاتا ہے۔ موجودہ قبائل اور دیہاتوں سے متعلق مطالعے کو انڈولوجی میں شامل کیے جانے کے بارے میں کوئی بھی تجویز قابل اعتنا نہیں سمجھی جاتی ہے اور اس کو محاق پر محمول کیا جاتا ہے۔ مناور ویدوں کے زمانے کے ذات پات کے نظام کو تو قابلِ مطالعہ سمجھا جاتا ہے مگر جدید ہندوستان میں ذات پات کا جواہر رسل ہے اس کو انڈولوجی کے دائرے سے خارج سمجھا جاتا ہے۔ ہندوستان کے ماضی کا عظیم نلے کی خواہش میں انڈولوجی اور علم آثار قدیمہ کو بھی باہم ملا دیا جاتا ہے۔ یہ رحمان غیر جانب دارانہ علمی تلاش و تحقیق کے لیے ہرگز صحت مند نہیں ہے۔

ساجی طرز عمل کا مشاہدہ کرنا ہر جگہ ایک مشکل کام ہوتا ہے۔ اور بعض حیثیتوں سے غیر ملکی سماع کے مقابلے میں خود اپنے سماع کا مشاہدہ اور بھی زیادہ مشکل ہے۔ ہندوستانیوں کے سلسلے میں مزید دشواری یہ ہے کہ کتابوں سے لیے ہوئے خیالات اور وہ خیالات جن میں اپنی ذات و علاقے میں پیدا ہونے کی وجہ سے درآٹا ملتے ہیں، ساجی طرز عمل سے متعلق مشاہدے کو پرانگندہ کرتے ہیں۔ حقیقی صورت حال کو سمجھنے میں ناکامی کی ایک مثال ورن کا تصور ہے جس کی وجہ سے ذات پات کو سمجھنے میں کافی غرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ ورن اسکیم کے مطابق ذاتیں صرف چار ہیں اور چند گروہ پس ہیں، جبکہ حقیقی صورت حال یہ ہے کہ ہر لسانی علاقے میں کئی سو ذاتیں ہیں جن میں سے ہر ایک جدا گانہ حیثیت رکھتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک مشترکہ کلچر ہے، مشترکہ پیشہ یا پیشے ہیں۔ آپس میں ہی شادیاں کرتے

ہیں اور ساتھ کھاتے بیٹے ہیں۔

ہر مقامی علاقے کی ذاتوں کا ترتیب مدارج کا نظام (Hierarchy) ہوتا ہے۔ اس نظام کی اپنی خصوصیات ہیں جو ان خصوصیات سے قطعی مختلف ہیں جو درجہ کے تصور میں پائی جاتی ہیں۔ —
اولاً: درجہ اسکیم میں صرف چار رنگ گیر ذاتیں ہیں جن میں سے ہر ایک اپنا مخصوص مقام رکھتی ہے، جبکہ موجودہ صورت حال یہ ہے کہ ذاتوں کے سلسلے میں صرف ترتیب مدارج کا نظام (Hierarchy) قطعی حیثیت رکھتا ہے۔ باقی کوئی چیز یقینی نہیں۔ ذاتوں سے متعلق ترتیب مدارج کے نظام (Hierarchy) میں بھی یہ یقینی صورت حال پائی جاتی ہے، خاص طور پر وسطی خطے میں۔ ایک ذات کے لوگ اس بات پر جھگڑتے ہیں کہ وہ بلند درجہ کا حق دار ہیں، جبکہ ان کے پڑوسیوں نے انہیں کمتر درجہ دے رکھا ہے۔ یہ جھگڑا ایک اہم مقصد کو پورا کرتا ہے، کیوں کہ یہ ذاتوں کو حرکت پذیر بناتا ہے اور کبھی کبھی اس کی وجہ سے ذاتوں کے اندرونی نظام میں تغیر و تبدل ہوتا ہے۔ ایک ذات کے لوگ دوسری ذات کے اپنے پڑوسی لوگوں سے بازی لے جاتے ہیں اور ان کے مقابلے میں بلند درجہ کا حاصل کر لیتے ہیں۔
ایک اہم بات یہ ہے کہ ذاتوں سے متعلق ترتیب مدارج کا نظام (Hierarchy) مقامی حیثیت رکھتا ہے۔ ایک مقامی علاقے کا نظام دوسرے مقامی علاقے سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک ہی نام کے دو گروپ، ایک ہی لسانی خطے میں رہتے ہوئے اپنے اپنے ترتیب مدارج کے نظام میں مختلف حیثیت رکھتے ہیں اور ان کے رسم و رواج بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں گجرات کے 'گولی' ذات کے لوگوں کی مثال پیش کی جاسکتی ہے۔

یہ نظر اہر ہے کہ درجہ کا تصور اس قدر سخت گیر اور قطعی واضح ہے کہ وہ ذات پات کے انتہائی وسیعہ حقائق کا احاطہ نہیں کر سکتا، تاہم درجہ کے تصور نے ذات پات کے بارے میں حقائق کو سارے ہندوستان میں قابل فہم بنانے میں مدد دی ہے، کیوں کہ اس نے ذاتوں کے سلسلے میں ایک ایسا تصوراتی خاکہ فراہم کر دیا ہے جو نہایت سادہ قطعی واضح اور محکم ہے اور جو ہر جگہ تسلیم کیا جاتا ہے اور یہ حرکت پذیر ہے میں بھی معاون ہوتا ہے، کیوں کہ کسی اعلیٰ تر ذات کے پڑوسی کے نام کو اختیار کرنے کے مقابلے میں حوصلہ مند ذاتوں کے لیے اپنے نام سے پہلے کسی ایک درجہ کا بلند ہانگ سنسکرت آمیز نام لگانا زیادہ آسان ہے لیکن درجہ کے یہ تمام فوائد اس وقت ختم ہو جاتے ہیں جب یہ سمجھا جاتا ہے کہ درجہ ذات پات کو تفصیل اور قطعیت کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ اگر ہندوستان کا اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ یہ فرض ذکر لیتا کہ درجہ کا تصور ذات پات کے نظام کی بخوبی وضاحت کرتا ہے تو

شاید یہ بات نہ ہوتی۔ اس مہلیاں علمی تعصب کا ایک ہی علاج ہے اور وہ یہ کہ عملی حقیقتات کی جائیں۔ فیلڈ ویک کا جب حقائق کی حیران کن پوچھ مونی اور پیچیدگیوں سے سابقہ پڑے گا تو وہ اپنے کتابی و مغروضہ تعزیرات کا اپنے مشاہدے سے رشتہ جوڑنے پر مجبور ہو گا اور جب وہ یہ دیکھے گا کہ دونوں میں کوئی ہم آہنگی نہیں تب وہ کتابوں کا از سر نو جائزہ لینے کی کوشش کرے گا۔

(۵)

ہندوستان کے ہر حصے میں چند اعلیٰ ذات کے لوگ علمی و ادبی روایات کے علمبردار رہے ہیں جبکہ زیادہ تر ہندوستانیوں میں یہ روایات نہیں ملتیں۔ برطانوی دور حکومت میں اعلیٰ ذاتیں ہی دانشور طبقہ فراہم کرتی تھیں، جو آقاؤں اور عوام کے درمیان رابطے کے طور پر کام کرتا تھا۔ دانشوروں کا یہ نیا طبقہ سماجی حقیقت کو تحریر پر ہی لٹریچر کے ذریعے ہی دیکھتا تھا اور اس سے انحراف کرنے والوں کو ذہنی مرعش سمجھا جاتا تھا۔ اسی نئے طبقے نے ہندو سماجی نظام کے اعلیٰ ذات کے نظریے کو اپنے نئے آقاؤں کے ذہن نشین کرایا اور ان کے ذریعے یہ نظریہ غیر ملکیوں میں پھیلا۔ اعلیٰ ذات کے ہندوؤں میں پائے جانے والے حالات کو ایک عام اصول بنا کر دوسرے تمام ہندوؤں پر بھی منطبق کیا گیا مثلاً چھوٹی ذاتوں کے مقابلے میں اعلیٰ ذاتوں میں عورت کے ساتھ زیادہ اچھا سلوک نہیں کیا جاتا تھا لیکن ابتدائی مصلحین نے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا۔ وہ ہندو بیوہ کی منظریت، طلاق کی اجازت نہ ہونا، عورت کے سلسلے میں جنسیاتی ضابطے کا سخت ہونا وغیرہ جیسے معاملوں کے بارے میں بہت باتیں کرتے تھے لیکن ان تمام معاملات کے اہم پہلوؤں کے بارے میں چھوٹی ذاتوں کے نظریات بڑی ذاتوں سے مختلف ہیں۔ جو بات میں کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ہندو سماجی زندگی سے متعلق مشاہدے کو کتابی نظریے اور اعلیٰ ذات والوں کے نظریے نے خراب کیا ہے۔ اس بارے میں ہندوستانی ماہرین سماجیات کا سماجیاتی مطالعہ دل چسپ نتائج کا حامل ہو گا۔

اگر ہم ہندو مذہبی کتابوں اور اعلیٰ ذات والوں کے نظریات سے ہٹ کر ہندو مذہبی طرز عمل جیسا کہ وہ واقعی ہے کا مطالعہ کرتے تو ہمیں ہندو دھرم کا وہ تصور ملتا جو فلسفیوں، سنسکرت کے عالموں اور مصلحین کے نظریے سے کافی حد تک مختلف ہوتا۔ میں ایک مثال کے ذریعے اپنی بات کو واضح کرنے کی کوشش کروں گا۔ ۱۹۴۸ء کی گرمیوں میں رامپورہ کے بزرگ مجھے بساوا دیوی کے مندر میں بلے گئے جہاں وہ دیوی سے بارش کے امکانات کے سلسلے میں مشورہ کرنے گئے تھے۔

میں نے دیکھا کہ بیماری نے سنسکرت میں منتر پڑھ کر پوچھا کی۔ اس کے بعد گاؤں کے بندگوں نے دیوی سے پوچھنا شروع کیا کہ آیا چند دنوں میں بارش ہوگی کہ نہیں۔ میں یہ توقع کر رہا تھا کہ وہ بھی اسی طرز عمل کا مظاہرہ کریں گے جو اعلیٰ ذات کے مندروں میں اعلیٰ ذات کے ہندو کرتے ہیں۔ جیسے سر جھکانے، ہاتھ جوڑے ہوئے، آنکھیں بند کر کے دیوی کے سامنے کھڑے ہونا، نہایت ادب و احترام سے الفاظ ادا کرنا، جیسے وہ خوفزدہ اور دیوی کے محتاج ہوں لیکن رامپورہ کے اس مندر میں مختلف منظر دیکھ رہا تھا۔ مجھے یہ دیکھ کر بڑی حیرانی ہوئی کہ وہ ایسے الفاظ استعمال کر رہے تھے جن سے برابر والوں کو واسپنے سے بھی کتر لوگوں کو مخاطب کیا جاتا ہے۔ وہ غصے میں بھر گئے۔ دیوی پر چلانا و چھینا شروع کر دیا۔ اس کو لسن بلن کرنا شروع کیا۔ اٹھو! نے یہاں تک کہا کہ وہ اس کے مقابلے میں حکومت کو زیادہ قابل اعتماد سمجھتے ہیں اور وہ یہ سب کچھ انتہائی سنجیدگی کے ساتھ کرتے رہے۔ میرا یہ مشاہدہ ان خیالات سے کس قدر مختلف تھا جو ایک تعلیم یافتہ شہری ہندو خدا اور بندے کے مابین مناسب رشتے کے بارے میں رکھتا ہے۔

مصلحین اور صفائی پیش کرنے والے اکثر یہ بات کہتے ہیں کہ ہندو ازم اسلام اور عیسائیت کی طرح تبلیغی مذہب نہیں ہے۔ یہ بات بھی قطعی صیح نہیں ہے۔ بودھ مت اور جینیوں کے علاوہ لنگھتوں نے جنھوں نے جنوبی ہند میں بارھویں صدی میں ایک عسکری اصلاحی فرقے کی حیثیت سے کام شروع کیا تھا۔ اپنی تاریخ کے ابتدائی دور میں اچھوتوں سے لے کر برہمنوں تک بہت سی ذاتوں کے لوگوں کا مذہب تبدیل کرایا۔ لنگھیت ایک منظم فرقہ ہے۔ کرناٹک میں ان کی بہت سی خانقاہیں ہیں۔ مثلاً جنوبی میور میں نہ صرف لنگھیت ان کے پیروکار ہیں بلکہ درمیانی درجے کی غیر برہمنی ذاتوں کے بہت سے لوگ ان کو مانتے ہیں۔ لنگھیت مسلسل ان سے رابطہ رکھتے ہیں اور وہ اپنی زندگیاں ان کی ہدایت کے مطابق گزارتے ہیں۔ خانقاہ کا سربراہ ہر پیر و کار سے اپنے ایجنٹوں کے ذریعے ایک ٹیکس وصول کرتا ہے۔ یہ صورت حال صرف لنگھیتوں تک ہی محدود نہیں، عظیم مصلح اور عالم شری راما نو جا آچاریہ کے برہمن بھکتوں نے میسور شہر سے ۲۶ میل دور میل کوٹے میں ایک خانقاہ قائم کی ہوئی ہے اور اس کے ارد گرد قصبوں اور دیہاتوں کی آبادیوں میں اس خانقاہ کے بہت سے ماننے والے رہتے ہیں۔ اس طرح برہمنوں اور غیر برہمنوں میں بہت سی تنظیمیں ہیں جو صدیوں سے قائم ہیں اور جنھوں نے بے شمار لوگوں کی زندگیوں کو متاثر کیا ہے۔ اس کے باوجود ہم ہندو مذہبی اور فلسفے کی کتابوں میں اکثر پڑھتے ہیں کہ ہندو مذہب تبلیغی مذہب نہیں۔ یہ بات سچ ہے کہ ہندو مسلمانوں اور عیسائیوں کا مذہب تبدیل نہیں کرتے ہیں لیکن خود ہندو ازم کے اندر تبدیلی مذہب کا کام ہمیشہ سے ہوتا رہا ہے۔ نیچی ذاتوں اور قبائلی لوگوں پر سنسکرتی تہذیب کے گہرے

اثرات چھوٹے ہیں۔ برہمن و غیر برہمن فرقے، دشنومت اور شیومت والے تبدیلی مذہب کا کام سرگرمی سے کرتے رہے ہیں۔ ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جب لوگوں کو ان کے مخصوص مذہبی عقائد اور عمل کی وجہ سے سزائیں دی گئیں اور تکلیفیں پہنچائی گئیں۔

(۶)

حال میں ہندوستان کے مختلف حصوں میں دیہی طبقوں کے بارے میں کی جانے والی تلاش و تحقیق سے مستقبل کے مورخ کو دیہی سماجی زندگی کے بارے میں واقعات و حقائق کا وسیع ذخیرہ حاصل ہوگا۔ کسی سیاح کے جلدی میں جمع کیے ہوئے حقائق نہیں۔ یہ ان لوگوں کے جمع کردہ حقائق ہیں جن کو باریکی سے ٹھیک ٹھیک مشاہدہ کرنے کی تربیت دی گئی ہے۔ اس طرح یہ تلاش و تحقیق ہمارے ملک کی سماجی، سیاسی، معاشی اور مذہبی تاریخ میں ایک قابل قدر اضافہ کرتی ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر اس کی قدر و قیمت اور بھی زیادہ بڑھ جاتی ہے کہ آزاد اور منصوبہ بند ہندوستان میں جو تبدیلیاں ہو رہی ہیں انھوں نے ہماری سماجی زندگی میں ایک زبردست انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ماضی میں ہندوستان مختلف قوموں جیسے منگولوں اور انگریزوں کے حملوں کا نشانہ بنا رہا۔ بھٹانوی دور حکومت میں کچھ تبدیلیاں آئیں۔ آج وہ تبدیلیاں ہمارے سامنے انجام تک پہنچ رہی ہیں لیکن ہم اپنے ماضی سے جس طرح آج مکمل اور بنیادی طور پر رشتہ توڑ چکے ہیں، اس سے پہلے کبھی ایسا نہیں ہوا۔ ہمیں زیادہ سے زیادہ آئندہ دس سال مزید اس سوسائٹی کا مطالعہ کرنا ہے جو تیزی کے ساتھ بنیادی طور پر بدل رہی ہے۔

مورخین اکثر دھڑکی کرتے ہیں کہ ماضی کے بارے میں علم اگر مستقبل کے بارے میں پیشین گوئی کرنے میں مدد نہیں دے سکتا تو کم از کم وہ حال کو سمجھنے میں ضرور معاون ہوتا ہے۔ تاہم ابھی یہ بات سچی طرح نہیں سمجھی گئی ہے کہ حال کو اچھی طرح سمجھنا اکثر ماضی کے بارے میں آگاہی بخشتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، موجودہ سماجی اداروں کا وسیع پیمانے پر فیڈ بک سروس ہے۔ ماضی کے سماجی اداروں کے بارے میں مواد کی تشریح و تعبیر میں مددگار ہوتا ہے۔ تاریخی مواد اس قدر بھرپور واضح اور تفصیلی نہیں ہوتا ہے جس قدر کہ ایک ماہر بشریات کا جمع کردہ مواد ہوتا ہے۔ کچھ مخصوص موجودہ طریقہ ہائے عمل کا مطالعہ ماضی کے اس طرح کے طریقہ ہائے عمل کی تفہیم میں اضافہ کرتا ہے لیکن اس کام میں غیر معمولی احتیاط برتنے کی ضرورت ہے ورنہ تاریخ اس طرح مسخ ہو جائے گی کہ اس کی شکل پہچانی نہیں جائے گی۔ اگر اس سلسلے میں احتیاط کا

دامن نہ چھوڑا جائے تو اس طریقے سے تاریخی عمل کی کارفرمائی کے بارے میں ہمارے علم میں اضافہ ہوگا۔
 خطہ افریقہ کی مخصوص سوسائٹیوں میں موجودہ خاندانی جھگڑوں کے مطالعے سے ماہرین بشریات اس نتیجے پر
 پہنچے کہ قدیم ایٹلو سکس کے زمانے میں خاندانی جھگڑوں کا جو کلاسیکی تصور تھا اس کے اہم پہلوؤں میں
 تبدیلی کی ضرورت ہے۔ یہ ممکن ہے کہ آج ہندوستانی گاؤں میں پائے جانے والی پارٹیوں کا مطالعہ مکمل
 مقامی سیاسی تاریخ کو سمجھنے میں مدد دے۔

میں سمجھتا ہوں کہ دیہاتوں کے بارے میں وسیع پیمانے پر مطالعے کی اہمیت کے سلسلے میں
 میں کافی کچھ لکھ چکا ہوں۔ آج ہندوستان کے مختلف حصوں میں یہ مطالعے کیے جا رہے ہیں۔ ماہر
 بشریات کے لیے دیہات ایک اہم مشاہدے کا مرکز ہیں جہاں بیٹھ کر وہ اس سماجی عمل اور ان مسائل
 کا تفصیلی مطالعہ کر سکتا ہے جو ہندوستان کے زیادہ تر حصوں میں درپیش ہیں۔ ماہر بشریات ایک
 یا دو سال کے لیے گاؤں میں جا کر رہتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ عجیب و غریب اور دم توڑتے ہوئے رسم
 رواج اور عقائد کے بارے میں معلومات فراہم کرنا چاہتا ہے بلکہ وہ نظریاتی سماجی مسئلے کا مطالعہ کرنا چاہتا
 ہے اور اس کا اہم ترین مقصد انسانی سماجوں کی نوعیت کے بارے میں بڑھتے ہوئے نظریاتی علم میں مزید
 اضافہ کرنا ہے۔ یہ نظریاتی علم بالواسطہ فلاحی کاموں کی کامیابی میں معاون ہوتا ہے۔ یونیورسٹیوں میں مناسب
 تنظیمیں ہیں جو اس طرح کی تلاش و تحقیق کے کام کرتی ہیں۔ حکومت کو سماجی بشریات اور سماجیات کی تدریس
 تحقیق کے سلسلے میں اساتذہ کا تقرر کرنے میں ان کی مالی امداد کرنی چاہیے۔ اخلاقی تحقیق پر زیادہ زور
 دینا اس کے مقصد کو ہی فائدہ دینا ہے اور اس کی وجہ سے ہماری یونیورسٹیوں کا ذہنی میاں اور زیادہ
 پست ہو جائے گا۔

اب میں ان چند مسائل کا ذکر کروں گا ماہرین بشریات پچھلے دس سالوں سے جن کا مطالعہ
 کر رہے ہیں یا تفریبنا کر چکے ہیں۔ ایک ماہر بشریات ساتھ فیہر بارانی گاؤں کی زندگی پر آبپاشی اور اقتصاد کی
 فصلوں کے اثرات کا مطالعہ کر رہا ہے۔ ۱۹۳۰ء کے دوران اس علاقے میں ایک شوگر فیکٹری قائم کی گئی تھی۔
 زیر بحث گاؤں کے لوگ فیکٹری کے لیے کچھ گنا آگاہ لیتے تھے۔ اس گاؤں کا مطالعہ معیشت زراعت و صنعت کا

کے لفظ سے دیہی سماجی زندگی پر مرثب ہونے والے اثرات پہنچا روشنی ڈالے گا۔ ایک دوسرے ماہر بشریات نے اثریہ میں کسانوں کی معاشیات کے اثرات کا مطالعہ کیا ہے۔ ایک دوسرا گجرات کے بہت سی ذاتوں پر مشتمل گاؤں کا مطالعہ کر چکا ہے۔ اس گاؤں میں ہر بڑی ذات کے بارے میں دوسو سال پہلے کے ثمرے موجود ہیں۔ یہاں ماہر بشریات کا مقصد کاشتکاروں کے طبقے پر تحریری یا تاریخی روایت کے اثرات کا مطالعہ کرنا ہے۔ ۱۹۴۸ء میں رامپورہ گاؤں کا مطالعہ کرنے کا میرا مقصد اس گاؤں میں آباد ۱۹ ذاتوں کا ایک دوسرے کے تین طرز عمل کا تفصیلی جائزہ لینا تھا۔ مجھے یہ اعتراف کر لینا چاہیے کہ میں ذات پات کے بارے میں پڑھتے پڑھتے آگیا تھا۔ کچھ لوگوں کو یہ تعجب ہو گا کہ ذات پات کے اداسے میں اس قدر دل چسپی کے باوجود کسی نے بھی اس مختلف ذاتوں والے گاؤں میں جا کر رہنا اور ذاتوں کے درمیان باہمی طرز عمل کا تفصیلی جائزہ لینا مناسب نہیں سمجھا۔ میں یہ بھی جانتا چاہتا تھا کہ ذاتوں کا نظام گاؤں کے زمینی ملکیت کے طریقے پر کس قدر اثر انداز ہوتا ہے۔

میں اپنے مطالعے سے اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ جداگانہ دیہاتوں کے سماجیاتی مسائل کا مطالعہ بے حد مفید اور اہم ہے۔ میں یہ تو نہیں کہتا کہ تمام سماجیاتی مسائل کا صرف گاؤں میں رہ کر ہی مطالعہ کیا جاسکتا ہے لیکن جن مسائل کا جداگانہ دیہاتوں یا قریب قریب آباد پڑوسی دیہاتوں کے چھوٹے مجموعے میں رہ کر مطالعہ کیا جاسکتا ہے ان سے ہمیں ہندوستانی دیہی سماجی زندگی کے بارے میں گہری بصیرت حاصل ہوتی ہے!

دسواں باب

سماجی علم اور دیہی و شہری سماج کا مطالعہ

پچھلے سو سال سے قدیم سماجوں کا مطالعہ سماجی بشریات کا موضوع رہا ہے، اگرچہ غیر قدیم سماج بھی اس نے اپنے دائرے سے کلیتہاً خارج نہیں کیا ہے۔ کلاسیکی یونان و روم اور قدیم ہندوستان، مصر اور چین۔ مورگن، مین، رابرٹسن، اسمتھ، فریڈرک فیشل ڈی کالنگیز، ماس اور ٹیہر جیسے ماہرین بشریات کی توجہ کا مرکز رہے ہیں۔ ان لوگوں نے سماجیاتی مسائل کا تاریخی اور ارتقائی پس منظر میں مطالعہ کیا۔ مثلاً سر ہنری نے قدیم ہندوستان، یونان و مصر کے قانونی اداروں پر تدوین کے اثرات اور مذہب و قانون کے درمیان باہمی رشتے کا تقابلی مطالعہ کیا۔

سماجی بشریات اپنے موضوع اور طریقہ کار کے اعتبار سے انفرادی خصوصیات کا حامل مضمون ہے۔ گہرائی سے فیلڈ ورک اس کا طریقہ کار ہے۔ بعض اس طریقے کو 'شریک کار کے مشاہدے' کا نام دینا پسند کرتے ہیں۔ لیوس، ایچ۔ مورگن پہلا عالم تھا جس نے قدیم لوگوں کے بارے میں فیلڈ اسٹڈی کی۔ لیگ آف نیشنز (League of the Nations) کے بارے میں اس کی تحقیق ۱۹۱۸ء سے پہلے کیے گئے فیلڈ ورک کا نتیجہ ہے۔ فرانز بورس نے ۱۸۳۳-۳۲ء میں فیلڈ اسٹڈی کے لیے بیسن لینڈ کا سفر کیا اور اے۔ سی ہیڈون نے ۱۸۹۸ء میں 'ٹورس اسٹریٹس' کے لوگوں کی زندگی کے مطالعے کے لیے کیمریج ٹیم کی رہنمائی کی۔

اس موضوع کے سلسلے میں فیلڈ ورک کی روایات دھیرے دھیرے ظلم ہوتی گئیں اور آج ماہر بشریات کے لیے اگر زیادہ نہیں تو کم از کم ایک سماج کی فیلڈ اسٹڈی کرنا لازمی ہے (اس اعتبار سے سماجی بشریات دوسرے علوم سے مختلف ہے)۔ فیلڈ ورک پر زور دینے سے اس موضوع کی نوعیت

اور نشوونما پر زبردست اثر پڑا ہے۔ اولاً اس موضوع نے زمین پر اپنے قدم مضبوطی سے جم لیے ہیں۔ دویم علمی مقولات کو فیلڈ اسٹڈی کے نتیجے میں حاصل شدہ ایسے کسی بھی انسانی اعداد و شمار سے پرکھا جاتا ہے جو خود کا جمع کردہ بھی ہو سکتا ہے یا کسی دوسرے کا۔ دوسرے عالموں کے اخذ کردہ علمی نتائج کو خود ماہر بشریات کے جمع کئے وہ وسیع مواد منطبق کر کے ان کو مزید درست دی جاسکتی ہے۔ مثلاً مذہب اور سوسائٹی کے باہمی رشتے کے بارے میں ڈکھیم نے آسٹریلیا کے آدی واسیوں کی مذہبی زندگی کا تجزیہ کرتے ہوئے جو نظریات قائم کیے تھے، انڈمان جزیروں کے سلسلے میں کام کرتے وقت ریڈ کلف براؤن نے ان میں مزید اضافہ کیا۔ خود ڈکھیم نے مارٹن اسمتھ سے اثرات قبول کیے۔ اسی طرح آزادندے کے نظریہ مادہ کے سلسلے میں الیانس، پرنچپلرڈ کی تشریح بہت کچھ 'قدیم ذہنیت' سے متعلق لیوی برہل کے خیالات کی مرہون منت ہے۔

علمی ترقی نے فیلڈ ورک کے کام کو بہتر بنانے میں مدد دی ہے اور فیلڈ ورک نے علمی ترقی میں اضافہ کیا ہے۔ پچھلے پچاس سال سے ترقی پزیر علمی نظریات کا ساتھ دینے کے لیے نئی نئی قسم کا مواد حاصل کرنے اور اس کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کرنے کی مسلسل کوشش کی جا رہی ہے۔ اب تقریباً اس بات پر سب متفق ہیں کہ ترجمان یا منتخب معاون کے ساتھ چند ہفتے یا چند ماہ زیر مطالعہ لوگوں کے درمیان گزارنے سے ان کی کوئی معتبر یا صاف تصویر ہمارے سامنے نہیں آسکتی۔ ماہر بشریات کو زیر مطالعہ لوگوں کے درمیان کم از کم ۱۲ یا ۱۸ ماہ گزارنے چاہئیں۔ ان کی زبان کا مطالعہ کرنا چاہیے اور زیادہ سے زیادہ ان کی زندگی کا مشاہدہ کرنا چاہیے۔ جیسا کہ پروفیسر بارنٹس نے لکھا ہے "اپنے پیش رو کے مقابلے میں موجودہ فیلڈ ورکر زیر مطالعہ لوگوں کو کہیں زیادہ اہمیت دینے کی طرف مائل ہے۔"

سماجی بشریات سے متعلق برطانوی اسکول اب کلچر نہیں بلکہ سماج، سماجی دھانچہ اور سماجی آشتیوں پر زور دیتا ہے۔ اس کی وجہ سے فیلڈ اسٹڈی پر زبردست اثرات مرتب ہوئے ہیں۔ پرلنے زمانے میں ماہر بشریات زیر مطالعہ لوگوں کے درمیان مروج رسم و رواج اور اصولوں کے بارے میں دوسروں کے ذریعے معلومات حاصل کرتا تھا۔ آج کل وہ مزید اس بات کا بھی مطالعہ کرتا ہے کہ یہ رسم و رواج

See J.A. Barnes, "Social Anthropology in Theory and Practice" in Arts, the Proceedings of Sydney University Arts Association, Vol.I, 1958, Pp47-67

اور اصول کس حد تک عملاً نافذ ہیں اور ان کے توڑنے والوں کو کیا سزائیں دی جاتی ہیں۔ وہ یہ بھی جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ آیا کچھ اصولوں اور رسومات پر زیادہ سختی سے عمل کیا جاتا ہے اور کیا ان کا تعلق دوسرے عوامل جیسے ذات پات، مذہب، نسلی رشتوں اور عمر سے ہے۔ ان کے علاوہ وہ یہ بھی مشاہدہ کرنا چاہتا ہے کہ حقیقت میں کن اصولوں و رسومات کو عزت و احترام سے دیکھا جاتا ہے اور کن کو نہیں اور عوام ان کے بارے میں کیا کیا تبصرے کرتے ہیں۔

زیادہ تر امریکی ماہرین بشریات تربیت اور شخصیت میں دل چسپی رکھتے ہیں۔ اس لیے وہ بچے کے ابتدائی چند سالوں کی تربیت کے عمل پر خاطر خواہ توجہ دیتے ہیں۔ آج ایسا کافی مواد جمع کر لیا گیا ہے جو پہلے قابل اعتنا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ 'تربیت اور شخصیت' آج بشریات کی تقریباً پلیمہ شاخ بن گئے ہیں۔

سماجی بشریات کی ایک اور خصوصیت جو اس کو دوسرے علوم سے ممتاز کرتی ہے وہ تقابلی طریقہ ہے۔ پچھلے سو سال میں اس موضوع میں کافی ترقی ہوئی ہے، اس کی وجہ سے 'تقابلی طریقہ' کے تصور میں بھی تبدیلی آئی ہے۔ آج کا تقابلی طریقہ پہلے سے بہت مختلف ہے۔ مین اور میک لینا سے لے کر ریڈ کلف براؤن کی کتاب :

Social Organisation of Australian Tribes.

اور مورگن کی کتاب :

Systems of Consanguinity in the Human Family.

African system of Kindship And Marriage.

تقابلی طریقے میں نمایاں تبدیلی دیکھی جاسکتی ہے۔ اولاً جدید ماہر بشریات اپنے پیش رو کے برعکس تقابلی مطالعے کے سلسلے میں بڑا ہوشیار اور چوکنا ہوتا ہے۔ اپنے اس مطالعے میں وہ قدیم، جدید، دور وسطیٰ اور دنیا کے کسی بھی خطے کے سماجوں کا احاطہ کرتا ہے۔ جدید ماہرین بشریات کے پاس معلومات کا بے پناہ ذخیرہ ہے اور ایک شخص چاہے کتنا ہی غنٹی کیوں نہ ہو، اس کے صرف ایک حصے پر ہی عبور حاصل کر سکتا ہے۔ جدید ماہرین بشریات اپنے پیش رو کے مقابلے میں اپنے مافذ کو کہیں زیادہ تحقیقی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ وہ تقابل کو یکساں خطوں تک محدود رکھتے ہیں اور صرف ایسے ہی خطوں کا تقابل کرتے ہیں جن کے بارے میں ان کو ذاتی تجربہ ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک دوسرے سے متعلقہ کچھ روایات

خصلوں کے مقابلے میں یکساں پلچروالے نعلے کے سماج و اداروں کا تقابلی مطالعہ کم پیچیدہ ہے۔ بعض یہ دلیل پیش کریں گے کہ کسی دوسرے سماج کو سمجھنا لازمی طور پر تقابلی ہی ہوتا ہے کیونکہ ایک ماہر بشریات اپنے ہی سماج سے موازنہ اور تقابل کر کے دوسرے سماج کو سمجھ سکتا ہے۔ اگرچہ یہ تقابلی الفاظ کا حامل نہیں پہنچتا ہے۔ ایک ماہر بشریات جب کسی فرقے کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کو دو فرقوں کا سہارا لینا پڑتا ہے، ایک تو وہ فرقہ جس میں وہ خود پیدا ہوا ہے اور دوسرا وہ جس کا وہ مطالعہ کر رہا ہے۔ دھیرے دھیرے جو بھی دوسرے سماجوں کے بارے میں اس کی واقفیت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، صبح معنوں میں اس کا طریقہ کار تقابلی ہو جاتا ہے۔ اس کے بغیر وہ خود اپنے سماج اور اپنے زیر مطالعہ سماج سے اپنے کو کافی حد تک غیر جانبدار نہیں رکھ سکتا۔

زیادہ تر لوگوں کو یہ یقین ہے کہ تقابلی طریقہ موثر ہوتا ہے لیکن کچھ ایسے سبھی لوگ ہیں جن کے خیال میں وہ تقابل جس کے نتیجے میں عام قوانین بنائے جاتے ہیں لازمی طور پر شکست خوردگی و نا اُمید سی کی طرف لے جاتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ تقابلی طریقے کو بے کار سمجھتے ہیں۔ اس کے برخلاف ان کا کہنا ہے کہ ایک منظم تقابلی زیر تحقیق ادارے کو سمجھنے میں ماہر بشریات کی مدد ضرور کرتا ہے لیکن اس علم کو عام قوانین کے قالب میں نہیں ڈھالا جاسکتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک سماج کے ادارے باہمی طور پر ایک دوسرے سے اس قدر مربوط ہوتے ہیں کہ کسی ایک ادارے کو اس کے مجموعے سے نکال کر دیکھنا پورے سماج کی شکل مسخ کرنا ہے۔ ایک ادارے کی اہمیت صرف اسی میں ہے کہ وہ کس طرح سماج کے دوسرے اداروں سے مربوط ہے۔ اگرچہ دو ادارے یکساں نظر آتے ہیں لیکن ایسا ہے نہیں۔ ہر ادارہ سماج کے دوسرے اداروں سے ایک منفرد رشتے میں جڑا ہوا ہے۔ ایک کم تربیت یافتہ ماہر بشریات اداروں کا مطالعہ اسی طرح کرنا چاہتا ہے جیسے کہ ایک میکانک کار کے حصوں کا معائنہ کرتا ہے۔

چونکہ ایک ماہر بشریات ہی یہ بات جانتا ہے کہ ایک سماج کے مختلف ادارے باہم مربوط ہوتے ہیں۔ اس لیے چاہے کسی ایک مخصوص ادارے ہی کا مطالعہ اس کا مقصد ہو وہ دوسرے تمام اداروں کے بارے میں بھی معلومات حاصل کرتا ہے۔ علاوہ تمام باتیں جو وہ سنتا اور دیکھتا ہے لکھ لیتا ہے۔ اس لیے یہ تعجب کی بات نہیں کہ اس طریقے سے معلومات کا وسیع ذخیرہ جمع ہو جاتا ہے اور ایک سال کے فیلڈ ورک کو قلم بند کرنے کے لیے دس سال کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ایک ماہر بشریات دو تحقیقی منصوبوں پر کام کرتا ہے تو اس کو اپنی عملی زندگی کا بیشتر حصہ یادداشت لکھنے میں ہی صرف کرنا پڑے گا۔ اس کی یادداشتیں اس کے

ضمیر پر بوجہ بن جاتی ہیں اور وہ نہیں سمجھ پاتا کہ وہ اپنی یادداشتوں پر کام کھینے والوں کو نظر انداز کر دے۔ اگر وہ اپنی یادداشتوں پر کام کرتا ہے تو اس کو اپنے پیش رو اور ہم عصروں کے کام کو نظر انداز کرنا پڑتا ہے اور اگر وہ اپنے فطری فہم پر کام نہیں کرتا تو آنے والی نسلوں کے تئیں اپنے فرض کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے۔ کچھ امریکی عالموں نے اس مشکل کا یہ حل نکالا ہے کہ وہ اپنی یادداشتوں کی نقلیں کر کے دوسروں کو تقسیم کر دیتے ہیں۔ یہ ایک ضروری سمجھوتہ ہو سکتا ہے مگر فیلڈ ورکر کے خود مقالہ لکھنے کا بدل نہیں ہو سکتا ہے۔ اپنی یادداشت پڑھتے ہوئے اس کو وہ واقعات بھی یاد آتے جاتے ہیں جو اس نے قلم بند نہیں کیے ہیں اور کچھ دشواریاں ایسی آتی ہیں جن کو صرف وہی دور کر سکتا ہے۔ دوسرے چاہے وہ کس قدر ذہین کیوں نہ ہوں ان کا فیلڈ کا تجربہ ہونے کی وجہ سے ان کی تعبیر و تشریح میں بہت سی کمیاں رہ جاتی ہیں۔

(۲)

۱۹۳۰ء کی دہائی میں چند ماہرین بشریات نے کینیڈا، آئرلینڈ، جاپان اور چین جیسے مہذب ملکوں کے دیہی سماج کا مطالعہ کیا تھا۔ پروفیسر لائیڈ وارنر نے میساچوسٹ (امریکہ) کے ایک چھوٹے سے قصبے کا مطالعہ کیا۔ سماجی ماہرین بشریات کا خیال ہے کہ بشریات کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ دنیا کے ہر خطے سے تعلق رکھنے والے ہر سماج — چاہے وہ قدیم ہوں یا جدید یا تاریخی سبھی اس میں آجاتے ہیں۔ شاید آج کی دنیا میں یہ ناگزیر سمجھی ہے جہاں قدیم، کہلانے والے لوگ اب تیزی سے ختم ہو رہے ہیں۔ ان دیہی طبقوں کا مطالعہ جو وسیع سماجوں کا حصہ ہیں اور جن کے پاس قدیم ترین تاریخی دستاویزات ہیں کافی مفید ہے۔ ان ملکوں سے متعلق تلاش و تحقیق کے کام پر اب تک ماہرین لسانیات و آثار قدیمہ، قدیم اشیاء کے ماہرین، کلاسیکی اسکالر، عربی و سنسکرت کے عالم اور ماہر چینیات کا قبضہ تھا۔ دنیا ان کی مخلصانہ کاوشوں کی مرہون منت ہے لیکن زیر مطالعہ ملک اور اس کے کلچر کے بارے میں ان کے نظریات سیکولر اور مذہبی کتابوں، تاریخی عمارتوں اور کتبیات پر مبنی ہیں۔ عوام کے سماجی اداروں کے بارے میں بھی معلومات تبہم مذہبی دعاؤں، خیالی کہادتوں اور مذہبی مہنتین اور مبغضوں کے متضاد بیانات سے انہنگی گئی ہیں۔ خاص طور پر قدیم اور وسطی ہندوستان کے علمی مواد کے لیے کوئی مستحکم سلسلہ واقعات دستیاب نہیں ہے۔ قانون سے متعلق تصانیف کے سلسلے میں یہ واضح نہیں کہ مصنف کا تعلق کس مقام سے ہے اور وہ جن قوانین کی تبلیغ کر رہا ہے، ان کا ان قوانین و رسم و رواج سے کیا رشتہ ہے؟ دیہاتوں و قصبوں کے لوگ جن پر واقعی عمل پیرا ہیں۔ کیا بادشاہ یا راجہ اپنی سلطنت میں

ایکساں قوانین کا نفاذ کرتا تھا۔ محققین اور حکمران کے مابین کیا دشتہ تھا؟ ہندوستان میں تحریری لٹریچر ہی لوگوں کی توجہ کا مرکز رہا ہے اور اس کی وجہ سے ہندوستانی سماج اور کلچر کے بارے میں کتابی نظریہ وجود میں آیا۔ اس کتابی نظریے کو ہندوستان کے تعلیم یافتہ طبقے نے قبولیت بخشی۔ وہ پہلے سے قائم کردہ نظریات کی بینک سے فیلڈ ورک کو دیکھتے ہیں۔ ورن کے تصور پر زیادہ توجہ مرکوز کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ 'ذات' کی پیچیدگی اور کثرت اور ان کے باہمی تعلق کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اس کی وجہ سے ہندو سماج کے بارے میں ایک بہت سادہ، سخت گیر اور غیر متین تصور پیدا ہوا۔

اس کتابی نقطہ نظر کی وجہ سے ہندو اداروں کے بارے میں نام نہاد تاریخی تشریحیں مقبول ہوئیں۔ اس لیے کسی ذات کے اندر پائے جانے والے چھوٹے چھوٹے خیالات کی تشریح متو یا کسی دوسرے محقق کے حوالوں سے کی جاتی ہے۔ یہ بھی ایک بالواسطہ مغرضہ ہے کہ ذاتوں میں جو کچھ بھی آج پایا جاتا ہے وہ یا تو مقدس کتابوں سے لیا گیا ہے یا ان میں پائے جانے والے حقائق کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ مقدس کتابوں میں پائے جانے والے خیالات کسی ذات کے ادارے سے جس قدر مطابقت رکھتے ہیں اتنا ہی وہ ادارہ مقدس سمجھا جاتا ہے۔ دراصل مختلف طبقات کے اداروں اور کتابوں کے درمیان جو رشتہ ہے اس کے بارے میں باقاعدگی کے ساتھ مطالعے کی ضرورت ہے۔

ملک کے مختلف طبقوں کے اداروں کا وسیع مطالعہ کتابی نظریے کا ٹوڑ پھینک کر رہا ہے۔ یہ مطالعہ ہندوستانی سماج کی پیچیدگی اور کثرت اور کتابی نمونے سے اختلاف پر زور دیتا ہے۔ آخر کار ماہرین ہندوستانیات کو ہندوستانی سماج کے بارے میں اپنے نظریات کی اصلاح کرنی ہوگی۔ سماجی بشریات کے جدید طریقوں اور نظریات کے ساتھ کیے گئے چھوٹے چھوٹے طبقات کے بارے میں وسیع مطالعات مجموعی طور پر ہندوستان کی سماجی زندگی اور اس کے کلچر کا تجزیہ کرنے میں مفید اور نتیجہ خیز ثابت ہو رہے ہیں۔ مثلاً گورگ مذہب اور سماج کے سلسلے میں میں نے اپنے مطالعے کے نتیجے میں سنسکرتیت کے تصور اور ملک گیر، علاقائی اور مقامی شکلوں میں ہندو ازم کی تقسیم کے بارے میں جو نظریات قائم کیے وہ ہندوستان کے دوسرے علاقوں اور وسیع تر مسائل کے لیے مفید پائے گئے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ خیالات تاریخی مواد کا تجزیہ کرنے میں بھی مفید ثابت ہوں۔ ہندوستان جیسے ملک میں 'چھوٹا طبقہ' نہ صرف ایک بڑی ریاست کا حصہ ہے بلکہ وہ ایک بڑی رعایت کا بھی حصہ ہے۔ اقل الذکر کا تجزیہ مؤرخ الذکر کو اچھی طرح سمجھنے میں مدد کرتا ہے۔ چھوٹے طبقے کے گہرے مطالعے سے حاصل شدہ یہ فہم و بصیرت کسی اور طریقے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔

ذی اثر یا غالب ذات، کا تصور وسیع و بلند تر سطحوں پر مسائل کے تجزیہ کے سلسلے میں ماہم معلوم ہوتا ہے۔ یہ جدید ہندوستان کی علاقائی سیاسی تاریخ باہمی سیاسی رشتوں اور اسی طرح کے دوسرے مسائل کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

دیہی مطالعات نے ان دستیاب شدہ مخصوص دستاویزات یا ریکارڈس کی اہمیت کو آشکارہ کر دیا ہے جو دیہی سماجی زندگی کے تجزیہ کے لیے ناگزیر ہیں اور جو ابھی تک مورخین اور آسکائیٹس کی توجہ کا مرکز نہیں بن پائے۔ ان میں تعلقہ اور دیہات کے سرکاری ریکارڈس بھی شامل ہیں۔ آج فیلڈ ورکرس کو ایک ہینڈ بک رکھنے کی ضرورت ہے جس میں ہر علاقے میں پائے جانے والے ریکارڈس کی تفصیل درج ہو۔ سرکاری دستاویز کے علاوہ، ہندوستان کے بہت سے حصوں میں گاؤں کے مکھیا کے پاس جھگڑوں کے تصفیہ اور دوسرے معاملات سے متعلق ریکارڈس موجود ہیں۔ ان ریکارڈس کو جمع اور محفوظ کرنے کی ضرورت ہے اور ان کو تحقیقی کام کرنے والوں کو مہیا کرنا چاہیے۔ دوسری قسم کی دستاویزات پیشہ ور ماہرین لسانیات اور بھائیوں کے پاس ہیں۔ دیہی اداروں کے مطالعہ کی وجہ سے ماہر بشریات کے لیے ان دستاویزات کی قدر و قیمت بہت زیادہ ہے۔ دستیاب سرکاری و غیر سرکاری دستاویزات سے اس کے فیلڈ ورک میں اضافہ کرنے کی ضرورت ہے۔ خاص طور پر غیر سرکاری ریکارڈس فیلڈ مطالعے کو گہرائی اور صحیح سمت عطا کرتا ہے۔ کوئی بھی فیلڈ ورکر ایسا نہیں ہے جس نے یہ محسوس نہ کیا ہو کہ اگر مقامی تاریخ کا ذخیرہ اس کے پاس ہوتا تو وہ اپنے تجزیہ کو کافی حد تک بہتر بنا سکتا تھا۔ دوسری طرف فیلڈ ورک مقامی تاریخ کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

(۳)

ماہرین سماجی بشریات نے اب تک شہری مسائل کے مطالعے کے سلسلے میں کسی خاص دلچسپی کا اظہار نہیں کیا ہے۔ تاہم پچھلے چھ سو سالوں میں ہندوستانی اور غیر ملکی ماہرین بشریات نے کارخانوں اور شہروں کی فیلڈ اسٹڈی کا کام اپنے ذمے لیا ہے۔ سماجی بشریات کے ہر گہرے طریقہ کار کے لیے تلاش و تحقیق کا یہ موضوع ایک اچھا میدان فراہم کرتا ہے۔ ہندوستان کے مختلف حصوں میں صنعتی مزدور کے سماجی پس منظر کے بارے میں ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ ایک جدید کارخانے میں لسانی، علاقائی اور نسلی رشتے کس حد تک کام کرتے ہیں؟ شہروں میں ذات پات کن تبدیلیوں سے دوچار ہوئی ہے اور شہری و دیہی ذاتوں کے درمیان کیا کسی قسم کا تسلسل باقی ہے؟ کیا شہروں میں

مشترک عناصر تکمیل دیتے ہیں؟ یا ان میں تبدیلیاں ہوجاتی ہیں؟ کیا ہم پٹالے شہروں (کسی علاقہ کا قدیم دارالخلافہ یا تیرہ سو سال پرانے شہر) اور جدید شہروں کے درمیان فرق کی نشاندہی کر سکتے ہیں؟ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی پٹالے شہر میں کوئی کارخانہ قائم کیا گیا ہے۔ کیا اس کی وجہ سے سماجی رشتوں کے نئے سانچے وجود میں آتے ہیں؟ اور اگر ایسا ہے تو ان کے اور روایتی رشتوں کے درمیان کیا تعلق ہے؟ ذات پات، مذہب، زبان اور دوسرے سماجی بندھن، اقتصادی اداروں، ٹریڈ یونین، اتحاد باہمی کی تحریک، تعلیم اور سیاست میں شہری آبادکاری کے طرز کو کس حد تک متعین کرتے ہیں؟ یہ کس حد تک فرض کیا جاسکتا ہے کہ جمہوریت مغربی شہروں میں برسر عمل ہیں وہی ہندوستانی شہروں میں بھی کام کر رہی ہیں؟ ہندوستانی شہری زندگی کے بارے میں ہمارا بشریاتی علم دہونے کے برابر ہے۔

گہرائی سے کیے جانے والے فیلڈ ورک کے سلسلے میں ایک دشواری ہے۔ صرف اسی وقت اچھے نتائج حاصل ہو سکتے ہیں جب زیر تحقیق فرق نسبتاً چھوٹا ہو اور اکیلا دور کر دیاں ایک دو سال تک کام کرے۔ ظاہر ہے کہ اس طریقہ کار میں تبدیلی یا وسعت کی ضرورت ہے کیوں کہ بڑے شہروں یا علاقوں یا تاریخی مسائل کے مطالعے کے لیے یہ طریقہ ناکافی ہے۔ آبی کل چھوٹے فرقوں اور شہروں یا بڑے طبقات کے مطالعے کے سلسلے میں ایک ناپسندیدہ تقسیم کی جاتی ہے۔ گہرائی سے مطالعہ کرنے کا طریقہ چھوٹے طبقے یا دیہات کے لیے استعمال کیا جاتا ہے جبکہ بڑے طبقوں یا شہروں کے لیے سوال نامے، کیس اسٹڈیز اور شمائیاتی طریقے اپنائے جاتے ہیں۔ یہ تقسیم غیر صحت مند ہے۔ اگر سماجی بشریات کا دائرہ شہروں اور بڑے طبقوں کے مسائل تک وسیع کرنا ہے تب محض گہرائی کے ساتھ مطالعے کا طریقہ ناکافی ہے۔ دوسری طرف اس طریقے کو خارج کر دیا جائے تو سوال ناموں وغیرہ کا طریقہ بے معنی و غیر مفید ہو جاتا ہے۔ شہروں و دیہاتوں کی زندگی کے مطالعے کے لیے مختلف طریقے اپنانا ایک ہی مطالعاتی موضوع کے درمیان ناپسندیدہ دیواریں کھڑی کرنا ہے۔

ڈاکٹر کیم کی رہنمائی میں فرانسیسی ماہرین سماجی بشریات نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے۔ خود ڈاکٹر کیم نے آسٹریلی قبائل کے مذہب اور اسی کے ساتھ ساتھ یورپ میں خود کشی کے حادثات کا مطالعہ کیا۔ مارسل ماس نے قدیم اور جدید سماجوں میں تبادلات و تعلق کے سلسلے میں مطالعہ کیا۔

ماہر بشریات کو معیاری مواد کے سلسلے میں پائے جانے والے جدید رجحان کا غیر مقدم کرنا چاہیے اور ابتدائی شمائیاتی طریقوں کا علم اس کے طریقہ کار کا ایک حصہ ہونا چاہیے۔ اس کو یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ بے شمار مسائل ایسے ہیں جن کے لیے گہرائی کے ساتھ مطالعے کا طریقہ یا تو قطعی استعمال نہیں کیا جاسکتا

یاد دوسرے طریقوں کو اس کے ساتھ شامل کرنا ہو گا۔ کچھ مسائل کے مطالعے کے سلسلے میں ٹیموں کو لگانا پڑتا ہے۔ یہاں یہ بات بتادینا ضروری ہے کہ ٹیم جس پر وجیکٹ پر کام کرنے جا رہی ہے پہلے اس پر وجیکٹ کی منصوبہ بندی اور ٹیم کے ارکان کے انتخاب کے سلسلے میں اچھی طرح غور و فکر کر لینا چاہیے۔ ورنہ ٹیم ورک کامیاب نہیں ہو سکتا۔ ٹیم کے ارکان ایک دوسرے سے اچھی طرح واقف ہوں اور ہر شخص کو اس بات کا احساس ہونا چاہیے کہ فیلڈ میں ایک ساتھ مل کر کام کرنے میں ہر شخص کو کافی دشواری اٹھانی پڑتی ہے۔ فیلڈ میں جانے سے پہلے ٹیم کے ممبران کو تھوڑا وقت ایک ساتھ گزارنا چاہیے اور جب وہ فیلڈ میں ہوں تو ایک دوسرے سے تبادلہ خیالات کرنا بھی ضروری ہے۔ عام طور پر جب کئی ماہرین خصوصی ایک ساتھ جمع ہوتے ہیں تو ان کی کامیابی کے مقابلے میں ایک دوسرے سے تبادلہ خیالات کرنے میں ان کی ناکامی زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے۔

ٹیم ورک کے سلسلے میں پیش آنے والی دشواریوں پر دانستہ زیادہ زور دے دیا ہو کیوں کہ مجھے ان میں بہت کم قائم تعریف باتیں نظر آتی ہیں۔ اس کے بجائے ٹیم ورک کے تئیں جنونانہ اور مفرورانہ ترجمان پایا جاتا ہے۔ ٹیمیں عام طور پر بہت جلدی میں بنائی جاتی ہیں۔ ان کے عملے کے انتخاب پر زیادہ توجہ نہیں دی جاتی اور اس حقیقت سے بھی لوگ باخبر نہیں ہوتے کہ جب مختلف انجینیئر لوگ باہم مل کر کام کریں گے تو کس قسم کے مسائل اٹھ کھڑے ہوں گے۔ ٹیم مسئلے کے تقاضے کے تحت نہیں بنائی جاتی ہے۔ عام طور پر یہ یقین پایا جاتا ہے اور جو کسی مذہبک مہم بھی ہے کہ فاؤنڈیشن یک نغری پر وجیکٹ کے مقابلے میں ٹیم ورک کو ترجیح دیتے ہیں۔ اکثر ایک مسئلے کا انتخاب اس لیے نہیں کیا جاتا کہ وہ اہم ہے بلکہ اس لیے کیا جاتا ہے کہ اس کو فاؤنڈیشن کی حمایت حاصل ہو جائے گی۔ اس لیے ماہرین سماجی بشریات صرف انھیں مسائل یا پروجیکٹس کا انتخاب کرتے ہیں جن کے بارے میں انھیں یقین ہے کہ ان کے لیے ان کو حکومت یا کسی فاؤنڈیشن یا غیر ملکی ادارے سے مالی امداد مل جائے گی۔ عملی اہمیت کے حامل مسائل ہی کا انتخاب کیا جاتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ عملی اہمیت کا حامل مسئلہ عملی اہمیت بھی رکھتا ہو۔ اس کی وجہ سے سماجی بشریات اور دوسرے سماجی علوم سوشل ورک کے ماتحت آجائیں گے۔ کچھ حضرات اس پہلو کو غیر مقدم کریں گے مگر میری رائے یہ ہے کہ سماجی بشریات کا واحد مقصد قطع نظر ایسے علم کی عملی افادیت کے یہ دیکھنا ہے کہ انسانی سماج کس طرح کام کرتے ہیں اور ان میں کس طرح تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ اب تک ماہرین سماجی بشریات نے اپنے فیلڈ ورک کے سلسلے میں شماریاتی طریقوں کا اطلاق کرنے اور مواد کے تعین کرنے میں چشم پوشی برتی ہے۔ ایسا اس وجہ سے بھی ہو گا کہ اب تک ان قدیم قوموں

کے سلسلے میں مطالعات کیے گئے جو پیدائش، موت، شادی، طلاق جیسے واقعات کی تاریخوں کو نہ تو یاد ہی رکھتے تھے نہ ان کا کوئی ریکارڈ ہی ان کے پاس تھا۔ (آج بھی ہندوستان کے مختلف حصوں میں کسان اپنی زندگی کے اہم واقعات کی تاریخیں یاد نہیں رکھتے۔ اس لیے تحقیق کنندہ کا پہلا کام مقامی حالات جیسے سیلاب، قحط اور کسی بڑے انسان کی موت کی بنیاد پر ایک مقامی سلسلہ واقعات تیار کرنا ہے) چونکہ آخری دو صدیوں تک برطانوی اور امریکی ماہرین بشریات یا تو مسئلہ ارتقاء کے قائل (Evolutionists) تھے یا نفوذ پذیریت (Diffusionists) کے۔ اس لیے مواد کے تعین و ترتیب کی طرف ان کا رجحان نہیں تھا لیکن جب سماجی ڈھانچے اور اس کے تفاعل کے بارے میں نظریات نے سماجی بشریات میں مرکزی حیثیت حاصل کر لی تو مواد کی ترتیب و تعین کی ضرورت کو محسوس کیا جانے لگا۔

اس طرح پہلے طریقہ کار میں صرف اتنا بیان کر دینا کافی سمجھا جاتا تھا کہ دو مختلف سماجوں میں یہ بھیگی کی لڑکی سے شادی کو ترجیح دی جاتی تھی لیکن آج ایک ماہر بشریات یہ جاننے کی کوشش کرنا ہے کہ کل شادیوں میں بھیگی کی لڑکی سے کی جانے والی شادیوں کی تعداد کتنی ہے۔ وہ یہ بھی جانتا چاہے گا کہ کتنے بھائیوں کی اولاد کے درمیان شادی کی کتنی مثالیں ہیں اور رشتے کے بھائیوں کی لڑکیوں سے کتنی شادیاں ہوتی ہیں۔ وہ یہ بھی معلوم کرنے کی کوشش کرے گا کہ اس قسم کی شادی کے پیچھے کون سے عوامل یا طاقتیں کارفرما ہیں؟ وہ اس اصول سے انحراف کی نظیریں بھی جمع کرے گا اور وہ ان مذاکرہ کو بھی قلم بند کرے گا جو اس سلسلے میں خالوں اور فریقین کے درمیان ہوتے ہیں۔ وہ اس قسم کی شادی کو دوسرے نسلی رشتوں سے جوڑنے کی کوشش کرے گا۔ آج ایک ماہر سماجی بشریات کہے پاس عوام، ان کے مویشیوں، گھروں اور پیشوں سے متعلق اعداد و شمار ہوتے ہیں۔ ان اعداد و شمار کے بغیر زیر مطالعہ لوگوں کے رہائشی ڈھنگ اور خاندان کے بارے میں کوئی بھی بامعنی خاکہ تیار نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ان نمونوں کا تعلق دوسرے عوامل جیسے آمدنی، پیشہ اور ذات سے ہے۔ مختصر یہ کہ سماجی بشریات کا علم جیسے جیسے اپنی نوعیت و ماہیت میں سماجیاتی ہوتا جاتا ہے مواد کی ترتیب و تعین کی ضرورت کو محسوس کیا جانے لگا ہے۔ سماجی بشریات کا دائرہ بڑے بڑے گاؤں، شہروں، کارخانوں اور خطوں تک پھیلنے کی وجہ سے شماریاتی طریقوں کا زیادہ سے زیادہ استعمال ہوگا۔ جیسا کہ پہلے بھی ذکر کیا جا چکا ہے ابتدائی شماریاتی طریقوں کا علم ایک ماہر بشریات کے طریقہ کار کا لازمی جز ہونا چاہیے۔

مواد کی ترتیب و تعین اور شماریاتی طریقوں کے استعمال کو دل سے قبول کرنا چاہیے لیکن اس کے

ساتھ ہم کی تنقید کرتے ہیں کہ یہ عقیدہ ملاح نہیں ہوگا کہ ہر چیز کو ناپا جاسکتا ہے اور یہ کہ جو کچھ ناپا جاسکتا ہے صرف وہی قابل قدر ہے۔ کم از کم اتنا کہا جاسکتا ہے کہ اعلیٰ والے بہت سالوں تک سماجی زندگی کی اعلیٰ ترین بعصیرت اور اس کا فہم ہم بننا شریات کے استعمال ہی کے حاصل کرتے رہیں گے۔

سوال ناموں کے زیادہ سے زیادہ استعمال کا غیر مقدم کرنا چاہیے خاص طور پر گہرے مطالعوں کے سلسلے میں۔ سوال ناموں کے استعمال کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تحقیق کنندہ سوال نامہ ہاتھ میں لے کر بواب دہندہ کے پاس جائے اور اس کی موجودگی میں اس کے جوابات قلم بند کرے۔ تحقیق کنندہ کو سوال نامہ زبانی یاد ہونا چاہیے۔ سوال نامہ ہاتھ میں لے کر چلنے کے مقابلے میں زبانی بات چیت سے بہتر نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔

ایک ایسا سوال نامہ جس کو ایسے شخص نے تیار کیا ہے جو سوال کرنے میں مہارت رکھتا ہے اور جس کو ایسے شخص نے علی جامہ پہنایا ہے جو سماجیاتی بشریات سے واقف ہے اور ایماندار و ہوشیار بھی ہے بلاشبہ ماہر بشریات کا ایک مؤثر ہتھیار ہے لیکن صرف اسی پر بھروسہ کرنے کا عام رواج، لیجے سوال نامے تیار کرنا (میں نے ۱۲۵ صفحات پر مشتمل ایک سوال نامہ دیکھا) اور ایسے تحقیق کنندہ سے ان پر عمل کرنا جن کی مناسب تربیت نہیں ہوئی ہے یقیناً تباہ کن ہے۔ میں نے ایک دیہی علاقے میں دیکھا کہ ایک تحقیق کنندہ بھاری بھر کم سوال نامے کو چھتری کی طرح ہاتھ میں لیے گاؤں میں داخل ہوا۔ اسے دیکھ کر کسانوں میں خوف و ہراس پھیل گیا اور وہ بھاگ کھڑے ہوئے۔ عام طور پر ایک تحقیق کنندہ کے پاس کام بہت ہوتا ہے۔ اس لیے وہ سب کام جلدی میں کرتا ہے۔ اس کی ایمانداری پر شک نہیں کیا جاسکتا ہے اور جلدی میں جمع کیا ہوا یہ مواد سرکاری رپورٹس اور کتابوں میں جگہ پاتا ہے۔ پالیسی بنانے والے اور سماجی سائنس داں اسی مواد پر بھروسہ کرتے ہیں۔ یہ مناسب وقت ہے کہ مختلف علوم سے تعلق رکھنے والے سماجی سائنس دانوں پر مشتمل ایک کمیٹی بنائی جائے جو اس سوال پر غور کرے کہ مختلف قسم کا شماریاتی مواد جو ہماری مطبوعات میں شامل ہے کس حد تک معتبر ہے۔ مشتبہ اعداد و شمار پر کھڑا کیا ہوا کوئی بھی ترقیاتی پروگرام غیر ضروری پریشانیوں اور مایوسیوں کا سبب بنے گا۔

اس سلسلے میں ہندوستان میں ہوئی ان حالیہ تحقیقات کا ذکر بھی ضروری ہے جو مستقبل کے بارے میں ہر سائنس داں کے لیے باعث تشویش ہونا چاہیے۔ اگرچہ یہ بات صحیح ہے کہ تلاش و تحقیق ہر یونیورسٹی و محکمہ کے جملہ فرائض میں شامل ہے لیکن سماجی علوم میں جس قسم کم اور جس طرح تحقیقات کا کام ہو رہا ہے وہ قابل افسوس ہے۔ اولاً سب سے زیادہ خطرناک یہ حقیقت ہے کہ یونیورسٹی کے اساتذہ

کسی مسئلے کا مطالعہ اس لیے نہیں کرتے کہ وہ اہم اور دل چسپ ہے۔ جن مسائل پر یہ اساتذہ کام کر رہے ہیں وہ ان کو کسی ایجنسی یا مرکزی یا ریاستی حکومت یا کسی غیر ملکی دوست کے تعویض کر دے ہیں۔ اکثر و بیشتر حالات میں یہ مسئلہ عقلی حیثیت سے کوئی مسئلہ نہیں ہوتا بلکہ انتظامی حیثیت کا معاملہ ہوتا ہے۔ صحت عامہ کے لیے دیہاتوں میں بیت الخلا تعمیر کرائے جانے کی اہمیت کو میں تسلیم کرتا ہوں مگر اس کو میں عقلی اعتبار سے کوئی اہم مسئلہ نہیں سمجھتا۔ اب تک سماجی علوم کے لیے بہت کم روپیہ مخصوص کیا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سماجی سائنس دان محسوس کرتے ہیں کہ نہ ہونے سے کوئی نہ کوئی تحقیقی بہتر ہے لیکن تحقیقات کے لیے مسائل کے تعین کا کام غیر علمی اداروں پر چھوڑ دینا سماجی علوم کے نشوونما کے لیے تباہ کن ہے۔ واقعی یہ ایک المیہ ہے کہ بہت کم لوگ اس صورت حال کو غیر صحت مند سمجھتے ہیں۔ ایک خاص خوش فہمی ہے جس کی وجہ سے لوگ اس رحمان کے خطرناک نتائج کا اندازہ نہیں کر پاتے ہیں۔ یا کیا یہ حقیقت واقف ہے کہ ہندوستانی سماجی سائنس دانوں کا ذہن تخلیقی نہیں ہے اور جب ان سے کوئی کہتا ہے کہ یہ ان کے لیے ایک مفاد کا کام ہے تو وہ اس کو خوشی خوشی قبول کر لیتے ہیں؟

ایک نئے قسم کا تحقیقی ڈھانچہ بھی ابھر کر سامنے آیا ہے۔ کسی ریسرچ پروجیکٹ کے لیے ایک مخصوص ادارہ ہوتا ہے، اس کا انصرامی ڈائریکٹر ہوتا ہے جس کی حیثیت ایک علمی منتظم کی ہوتی ہے جو کسی تنظیم یا حکومت سے فنڈ حاصل کرتا ہے۔ اس کے ماتحت ایک ڈپٹی ڈائریکٹر ہوتا ہے جو پروجیکٹ کا انچارج ہوتا ہے۔ اس کے نیچے ایک پرنسپل ڈائریکٹر ہوتا ہے جو ڈپٹی ڈائریکٹر کی بھگوانی میں سوال نامے تیار کرتا ہے اور اعداد و شمار کا تجزیہ اور رپورٹ تیار کرتا ہے اور آخر میں پچھلا عملہ یعنی تحقیقی کنندہ ہوتے ہیں (ان کو جونیئر اور سینیئر کی حیثیت سے تقسیم کیا جاتا ہے) جو اصل تحقیق کا مشکل اور پیچیدہ کام کرتے ہیں۔ عام طور پر یہ ایم۔ اے یا پی۔ ایچ۔ ڈی کے طلباء ہوتے ہیں اور یہ وہی کام کرتے ہیں جو ان سے کرایا جاتا ہے۔ عام طور پر ڈائریکٹر اہم ترین کاموں میں مصروف ہوتا ہے۔ ڈپٹی ڈائریکٹر ڈائریکٹر کی غیر موجودگی میں کالغہ نسوں کی صدارت کرتا ہے۔ آخر میں چھ یا کم ماہ میں رپورٹ لکھی جاتی ہے۔ یہ حقیقت میں عجب ستم ظریفی ہے کہ بہت سی رپورٹیں خانہ پری کی منزل سے آگے نہیں بڑھ پاتیں۔

کوئی بھی سماجی سائنس دان جو ہندوستان میں سماجی علوم کی صحت مند نشوونما کے سلسلے میں دل چسپی رکھتا ہے۔ موجودہ صورت حال کا محض ایک تماشائی بن کر نہیں رہ سکتا۔

کچھ بھی سچی اس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح سماجی علوم کے شعبوں اور اداروں میں پارکین قانون کام کر رہا ہے اسی طرح گریٹیم قانون تحقیق کے میدان میں برسر عمل ہے۔ ان حالات کے پیش نظر مستقبل قریب میں سماجی علوم اور بشریات کے سلسلے میں کوئی بھی نمایاں اور اہم تخلیقی کام نہیں ہونے جا رہا ہے۔ وہ غریبی اور فرصت کے ایام ختم ہوئے جب ایک اسکالر علمی گمنامی میں رہ کر سیاست دانوں، فلاحی کارکنوں اور منصوبہ بنانے والوں سے دُور اپنے کام میں مصروف رہتا تھا۔

گیارہواں باب

ہندو دھرم

ہندو مذہب جیسے سچیدہ اور غیر متعلم مذہب کی تفہیم میں حایل بعض دشواریوں پر پہلے غور کیا جانا چاہیے۔ ہندو مذہب میں کوئی کلیسائی نظام نہیں۔ یہ واضح اور متعین مذہبی اصولوں کا مجموعہ بھی نہیں، بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہندو بننے کے لیے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ ایک شخص ہندوؤں کی بے شمار ذاتوں میں سے کسی ایک میں جنم لے۔ تاہم پورے برصغیر ہند میں ہندو مذہب نے نئے اور متعدد فرقوں کو اپنے میں ضم کیا ہے اور اس میں تبلیغ کا ایک سلسلہ ہمیشہ سے جاری ہے۔ ہندو مذہب میں بے شمار تضادات پائے جاتے ہیں۔ اگرچہ اس میں وحدت وجود کے عقیدے کا میلان پایا جاتا ہے تاہم ہندو مختلف اسباب کی بنا پر بے شمار دیوی دیوتاؤں کی عبادت کرتے ہیں۔ عام طور پر ایک وقت میں جس دیوی یا دیوتا کی پرستش کی جا رہی ہو اسے دوسرے تمام دیوی دیوتاؤں پر فوقیت دی جاتی ہے۔ اپنے دیوی یا دیوتا کی برتری و فوقیت کو ثابت کرنے کے لیے مذہبی کتب اور پڑانوں سے کوئی نہ کوئی کہانی بھی پیش کی جاتی ہے۔ ہندوؤں کے خاص خاص فرقوں میں ایک خدا کو ماننے کا عقیدہ تو ہے مگر وہ اسے لائشریک تسلیم نہیں کرتے۔ مثلاً شیو کے پیروشیو کو دوسرے تمام دیوتاؤں اور خاص طور پر اس کے خاص حریف ویشنو جی سے برتر سمجھتے ہیں۔ اسی طرح ویشنو کے پرستار ویشنو کو شیو جی پر فوقیت دیتے ہیں لیکن شیو اور ویشنو دونوں فرقوں کے برہمن اپنی روانہ کی عبادت میں ایک شلوک مشترک طور پر ادا کرتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں ”جس طرح آسمان سے برسنے والی ساری بارش بالآخر سمندر میں ماکرمل جاتی ہے اسی طرح کسی بھی دیوتا کے تنہا کی گئی بندگی بالآخر کیشو کو پہنچتی ہے“۔ لیکن ہندو مذہب کے عظیم

دلائل میں بھگوان شیوا کا بھگوان وشنو کا تجربہ کیا جائے تو آخر کار یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی ایک بے صفات اور عظیم تر ذات پر ہوا کا ظہور ہیں۔ ہندو ان مختلف حقایق کو ایک دوسرے کی ضد خیال نہیں کرتے۔ دینیات کے ماہرین خدا کے ہر تصور کو اور تقاضا کی ایک مخصوص منزل — شخصی یا اجتماعی سے اس کا رشتہ جوڑتے ہوئے ہم آہنگ کر دیتے ہیں۔ تاہم مہرشی ملہ پرند چوب میں خدا کے مختلف نظریوں کے لیے گنجائش کی صلاحیت کی یہ ایک مثال ہے۔ اسی کے ساتھ کسی ایک نظریے خدا کی صداقت میں بھی کوئی شک و شبہ باقی نہیں رہتا۔

ہندو مذہب کے طالبان علم کو دو گروہوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک گروہ وہ ہے جو زیادہ تر انحصار دینی حوالہ پر رکھتا ہے اور دوسرا وہ ہے جو لوگوں کی مذہبی زندگی کے بارے میں اپنے نئی مشاہدات پر محروسہ رکھتا ہے۔ اول الذکر کو مزید دو گروہوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ایک وہ جو نظریے ہندو دھرم آپنیشدوں، بھگوت گیتا اور تین عظیم گروہوں شکر، رامانج، مادھو اور ان کے پیروؤں کی تصانیف سے اغفر کرتا ہے۔ یعنی سلسلہ فلسفیانہ تصنیفات سے دوسرے وہ لوگ ہیں جو حامی ادب جیسے راماین، مہا بھارت پر انوں اور لوگ کتھاؤں پر اپنے نظریے کی بنیاد رکھتے ہیں۔ جن لوگوں نے عالموں نے ہندو فلسفے کا مطالعہ کیا انھوں نے اس میں بہت کچھ قابل تعریف پایا۔ ان کے اس نظریے کا ہندوستان کے دانشور طبقے پر اچھا اثر پڑا۔ اس سے ہندو مذہب کے ادبی مآخذ پر یقین رکھنے والوں کا یہ عقیدہ زیادہ پختہ ہوا ہے کہ سفسکت مدرس کتابوں پر تجدیدگی سے توجہ کرنے کی ضرورت ہے جبکہ مقبول عوامی رسم و رواج اور تقاضات قابل اعتنا نہیں۔ اس نظریے کے حامل لوگوں کا تعلق زیادہ تر اعلیٰ ذاتوں سے تھا اور اگرچہ انہی ذاتوں کی تعداد ان سے کہیں زیادہ تھی اس کے باوجود ان کے رسوم و رواج اور عقاید کو نظر انداز کر دیا گیا۔ اونچی ذاتوں کے لوگوں کو یہ قابل ذکر معلوم نہیں ہوئے۔ انھیں ایک اندیشہ یہ بھی تھا کہ بیرونی دنیا کے لوگ ان نظریات کے باعث انھیں اگر وحشی نہیں تو نیم ہڈ ب ضرور خیال کریں گے۔

وہ لوگ جنھوں نے کہی یا سنی باتوں پر اعتبار کیا وہ ہندو مذہب کے بارے میں کوئی اچھی رائے قائم نہیں کر پاتے۔ ان لوگوں میں زیادہ تر غیر ملکی شامل تھے۔ انھوں نے قدرتی طور پر ہندو مذہب کی ان خصوصیات پر توجہ کی جو ان کے خیال میں لوہر دیویوں کے لیے زیادہ دلچسپی کا باعث ہو سکتی تھیں۔ ان پہلوؤں کو زیادہ اہمیت دینے کا نتیجہ نکلا کہ انھوں نے انگریزوں سے

ما قبل ہندو مذہب کی زیادہ سنی فیزیا توں کے بارے میں لکھا۔ چنانچہ انھوں نے سنی، انسانی قربانی، شعلی آگ پر پلنے، سنتوں و سادھوؤں کے مضحکہ خیز شہدوں، دیو داسیوں کے لیے متعدد جالندوں کی طاقت، غوغا میں ہائی دیویوں کی پرستش کے لیے فکنتی مت کی سبز شدہ شکلوں وغیرہ پر زیادہ توجہ دی۔ انگلستان میں ان رواج فرسا اور لڑہ خیز بیانات کو چاہے جس رنگ میں قبول کیا گیا ہو تعلیم یافتہ ہندوستانیوں نے اپنے کو وحشی بنا کر پیش کیے جانے پر ناراضگی کا اظہار کیا۔ ان پر اس کا ڈھرا رد عمل ہوا۔ ایک طرف وہ روایتی ہندو مذہب کی متعدد خصوصیات پر معترض ہونے اور اس کے نتیجے میں انھوں نے 'برہم سماج' جیسی اصلاحی تحریکات شروع کیں۔ دوسری طرف ہندو مذہب کا دفاع ان کا عبادت فرض بن گیا۔ ان میں سے افضل اشخاص نے یہ فرض گہرے مطالعے، ہنرمندی اور فن خطابت کے ساتھ انجام دیا لیکن یہ حقیقت پوشیدہ نہ رہ سکی کہ وہ حق کے سچے متکاشی نہیں بلکہ محض مبلغ تھے۔

لومہ پی ٹالہا بن علم یا تو فریتر عرض مداح یا سنی پسند یا مصلح تھے جنھوں نے کسی نہ کسی سبب سے ہندو مذہب اور ذات کے بارے میں ناپسندیدہ عناصر پر ہی زیادہ زور دیا۔ ان کی توجہ پہا میں ہندو مذہب کی مکمل تائید اور اس کا غیر جانب دارانہ تجزیہ کہیں نہیں ملتا۔ ان میں نہ تعریف ہے اور نہ مذمت۔

(۲)

ہندو مذہب کی کوئی ایک تعریف ممکن نہیں کیوں کہ ہندوؤں میں ایسے مشترک عقاید اور اداروں کا فقدان ہے جو انھیں دوسرے مذاہب سے ممتاز کرتے ہوں۔ ذات پات کا رواج ایک اعتبار سے ہندو مذہب کی بنیادی خصوصیت ہے لیکن یہ ہندوؤں تک محدود نہیں۔ ہندوستانی مسلمان، عیسائی اور سکھ سبھی ذاتوں میں تقسیم ہیں۔ اس کے علاوہ ہندو مذہب میں بھی کئی فرقے ہیں جن میں صحیح معنوں میں ذاتیں نہیں ہیں۔

ہر وہ عقیدہ جس کو ہندوؤں کا بنیادی عقیدہ قرار دیا گیا ہندوؤں کے کسی نہ کسی طبقہ نے اے مسخر کر دیا۔ چنانچہ جوئی ہند کے لنگائیتوں کا شیوہ پنتھی گروہ نظری طور پر ہندوؤں کے بیشتر بنیادی عقاید کو مسخر کرتا ہے۔ وہ دیدوں کے الہامی ہونے کے بھی منکر ہیں۔ یہ گروہ کرم کے تصور میں بھی یقین نہیں رکھتا۔ چار دکوں کے طہار اور نظریہ لذتیت کے حامل گروہ نے ہر

روایتی تصور بشمول دھرم کو مسترد کیا لیکن اس پر بھی وہ ہندو رہے گو ان کے مخالفوں نے انہیں بد مذہب کے پیروں کے زمرے میں شامل کیا۔

یہ کہنا قطعی صحیح نہیں کہ ہندو ہونے کے لیے ہندو مذہب میں پیدا ہونا ضروری ہے۔ اس لیے کہ ایک یونانی بیلیوڈورس (تقریباً دوسری صدی ق۔ م) کا ذکر میگسٹوٹینی ویشنوجی کے پیروں کی حیثیت سے کیا جاتا ہے اور آریہ سماجی فیر ہندوؤں کو ہندو بنانے یا یہاں کہنا زیادہ صحیح ہو گا کہ سابقہ ہندوؤں کو پھر سے ہندو بنانے کی کوشش کر رہے ہیں لیکن مجموعی اعتبار سے ہندو مذہب میں داخلے کا ایک ہی اہم طریقہ ہے کہ وہ متعدد ہندو ذاتوں میں سے کسی ایک میں جنم لے۔ تاہم یہاں اس امر کو نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ جو فیر ملکی ہندوستان آئے انہوں نے صدیوں یہاں رہنے کی وجہ سے بتدریج ذاتوں کی خصوصیات اختیار کر لیں اور ہندوؤں کے حلقے میں شامل ہو گئے۔

اگرچہ کوئی بھی تصور رواج اور دیوی دیوتا ایسا نہیں جو تمام ہندوؤں میں مشترک ہو اور جس میں وہ فیر ہندوؤں کو شریک نہ کرتے ہوں۔ تاہم ذات پات شیوا اور ویشنو جیسے دیوتاؤں کا تصور میگوان اور کرم اور دھرم جیسے نظریات تمام ہندوؤں میں عام ہیں۔ محض ہندو طبقے اور افراد ایسے ہیں جن کو ہندو یا فیر ہندو کہنا مشکل ہے۔ مختصراً ایک ہندو کی تعریف کرنا ممکن نہیں۔ تاہم ایک ہندو کی حیثیت سے کسی شخص کی شناخت کچھ دشوار بھی نہیں۔

(۳)

ہندو مذہب کو ذات پات کے نظام سے علیمدہ کرنا ناممکن ہے۔ کفر ہندو عقیدے کے مطابق رگ وید کے بھمن پرش سکتا میں پہلی بار جس کا ذکر ہے چار صلی یا طبقات اس ماقبل تاریخی انسان یا پرش کے اعضاء تھے جو مقدس قربانی نذر کیے گئے تھے۔ اسی قربانی کے نتیجے میں کائنات پیدا ہوئی تھی۔ برہمن اس کے منہ سے بھتری، اس کے بازوؤں سے سولیش اس کی راتوں سے اور شوداس کے پیروں سے پیدا ہوئے۔ اس بھمن میں اچھوت ذاتوں کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔ اس کے علاوہ آواگون کا (سمار) یہ تصور کہ ایک جنم کے لیے ہوئے کام لگے جنم میں انسان کی حیثیت متعین کرتے ہیں کرم، پاپ (گناہ)، پن (ثواب)، موکش (نجات) اور دھرم جیسے بعض مذہبی تصورات ذات پات کے نظام سے بہت قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر کرم کا تصور

یہ تعلیم دیتا ہے کہ ایک ہندو کا ایک خاص ذات میں جنم اس کی سابقہ زندگی (جنم) میں کچے بعض کاموں کے باعث ہوا ہے۔ دھرم شاستر بتاتے ہیں کہ اگر ایک انسان نیک کام کرتا ہے تو اس کا اگلا جنم اونچی ذات میں ہوگا۔ وہ عاقل اور مراعات سے مشروط ہوگا اور اگر وہ برے کام کرتا ہے تو وہ چھوٹی ذات میں پیدا ہوگا۔ وہ سوریہ یا گدھا بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ روح کی ترقی و تنزلی کا یہ عمل اس وقت تک جاری رہتا ہے جب تک کہ وہ خجائت حاصل نہیں کر لیتی۔ مختلف فرقوں کے نزدیک اس خجائت کی نوعیت مختلف ہے تاہم ان میں ایک بات مشترک ہے کہ کامل روح پیدائش اور موت کے مسلسل چکر سے خجائت پا لیتی ہے اور وہ یا تو خدا کے قریبی اور مسلسل رابطے میں رہتی ہے یا اس کی ذات میں جنم ہوجاتی ہے۔ چنانچہ ایک خاص ذات میں جنم روح کی اس ترقی کی نشاندہی کرتا ہے جو اس نے اس بارہ اندیش کی طرف پیش قدمی میں حاصل کی ہے۔ دھرم اخلاق اور مذہبی اصولوں کا مجموعہ ہے۔ یہ ایک حد تک ایک شخص کو اپنی ذات پات کے تئیں اس کے فرائض سے ہم آہنگ کرتا ہے۔ ایسا حاکم ہی نہیں سمجھتے بلکہ بھگوت گیتا جیسی عظیم اور مقبول تصنیف بھی اس نظریے کی تصدیق کرتی ہے۔ پاکیزگی اور ناپاکی کے بارے میں بعض تصورات ہندو مذہب میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ مختلف غلط اور خفاہوں میں پاکیزگی اور ناپاکی کے اصولوں کی تفصیلات اور شدت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ تاہم وہ ہر کہیں زندگی کے ایک بڑے حصے کا احاطہ کرتے ہیں۔ بہت سے معاملات میں ناپاکی کے تصورات مختلف ذاتوں کے درمیان تعلقات کا تعین کرتے ہیں۔ عام طور پر ہم ذات کے بیاہ کا اپنا طریقہ ہے اور ایک ساتھ کھانا پینا محض اس ذات کے اندر ہی ہوتا ہے۔ ذاتوں کے درمیان کئی قسموں کی پابندیاں ہیں۔ یہ پابندیاں کھانے پینے کی چیزوں کی آزادانہ قبولیت، دوسری ذات میں شادی اور جنسی تعلقات، دوسری ذات کے کسی فرد کو چھونے اور اس کے پاس جانے وغیرہ پر عاید ہوتی ہیں اور ان سب کا تعلق ناپاکی کے نظریے سے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان پابندیوں کی خلاف ورزی اونچی ذات کے فرد کو ناپاک و نجس کر دیتی ہے اور اسے خلعت ورنہ کی نوعیت کے مطابق معمولی یا سخت کفارہ دینا پڑتا ہے۔ ان معاملات میں برادری کی بنیاد پر ہی تاریخی کلمہ دوائی کرتی ہے۔

تاہم ناپاکی ذاتوں کے درمیان تعلقات تک محدود نہیں۔ مثال کے طور پر ایک گھرانے یا مشترکہ خاندان کے افراد خاندان میں موت یا اولاد ہونے پر ناپاک ہوجاتے ہیں اور کبھی کبھار تو سارے گاؤں والوں کو مذہبی دینے والے کے چہرہ کے موقع پر رسمی طہارت کی رسومات سے گزرنا پڑتا

ہے۔ اس کے علاوہ ایک شخص کو عبادت کے ذریعے یا رضا کارانہ برت مکہ کرپاک و صاف ہونا پڑتا ہے۔ یہ اہتمام برہمن ہی کو نہیں اچھوت کو بھی کرنا پڑتا ہے۔ راسخ العقیدہ ہندو اور خاص طور پر اونچی ذاتوں کے لوگ نہانے، برت یعنی روزہ رکھنے، لباس بدلنے وغیرہ کے بارے میں خاص اہتمام کرتے ہیں۔

تاریخی طور پر فرقہ بندی کی تحریکیں ذاتیں ہی کر ختم ہو گئی ہیں۔ ہندو مذہب کی تفہیم میں یہ امر خاص اہمیت رکھتا ہے کیوں کہ اکثر ہندوؤں کی مذہبی حیثیت برہمنی صنف ایک خاص ذات میں جنم لینے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جنوبی ہند کی جمن برہمن ذاتوں کے بارے میں بھی یہ بات صحیح ہے۔ لہذا اگر ایک شخص سلتہ گھرانے میں پیدا ہوا ہے تو وہ شیوا کا بھکت اور خالص 'توحید' (ادویت) کے عقیدے کا پیرو ہے۔ اگر وہ پیداؤشی شری ویشنو ہے تو وہ صرف ویشنو (جی) کا بھکت اور 'مشرود توحید' (دششٹ ادویت) کے عقیدے کا ماننے والا ہے اور اگر اس کا جنم مدھو گھرانے میں ہوا ہے تو وہ خونیت (دویت) میں ایمان رکھتا ہے تاہم یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ کسی خاص گروہ (ذات) میں پیدا ہونے کا مطلب یہ نہیں تھا کہ وہ شخص عقل و دل کے لحاظ سے بھی ماریخ یا اعلا ہوتا۔ اس کا ثبوت مختلف ذاتوں کا مروج و زوال ہے۔

ہمارے سماجی ڈھلچنے میں ذات ہی ایک ایسا واحد جزو نہیں جس کا تعلق مذہب سے ہے۔ مد تو یہ ہے کہ گاؤں کی برادری اور خاندان یا مشترکہ خاندان بھی جس میں ہندو عام طور پر رہتے ہیں مسلکی جماعتیں ہیں۔ ہر گاؤں کے اپنے دیوتا — عام طور پر دیویاں ہوتی ہیں جنہیں اگر موزوں طریقے پر خوش رکھا جائے تو وہ گاؤں کو وبا اور قحط سالی سے محفوظ رکھتی ہیں۔ گاؤں کی خلیج بہبود کی خبر گیری کرتی ہیں۔ اونچی ذاتوں میں گھرانے کے مرد سراہ کے مرحوم والہ من کو ہر برس مشہور مذہبی رسم شرادھ کے موقع پر کھانا اور پانی پیش کیا جاتا ہے۔ مرحوم دادا ادا پھانا انسان کی بیویاں بھی نذر کیے گئے کھانے میں شریک ہوتی ہیں۔ چودہ نسلوں تک کے آباء و اجداد کی روحیں بھی اس نذر میں سے اپنا حصہ لینے کے لیے آتی ہیں۔

تاہم جہاں تک چھوٹی ذاتوں اور قبیلوں کا تعلق ہے ہر خطے اور جماعت میں یہ رسم مختلف شکل میں پائی جاتی ہے۔ بزرگوں کی پاک روحوں کو شراب اور گوشت خند کرنا ان میں مشترک ہے۔ ذنگی کو چار مراحل یا آشرموں میں تقسیم کرنے کی تائید مقدس کتابوں سے ہوتی ہے آخر کا یہ اصول گوشت خوری اعتبار سے اعلیٰ ذاتوں کے سبھی مردوں کے لیے ہے لیکن اعلیٰ طبقہ پر با خصوصی

ویک اور ہا بھارت کے دور میں برہمنوں اور کچھ کھتریوں تک محدود حملہ زندگی کا پہلا مرحلہ یا آشرم یعنی برہمچریہ ایک گرو کی نگرانی میں تقریباً سولہ سال کی عمر تک ہوتا ہے۔ اس کے بعد لڑکے کی شادی ہو جاتی تھی اور زندگی کا دوسرا مرحلہ یعنی گریہست جیون شروع ہو جاتا تھا۔ اس مرحلے میں اسے قربانیاں دینا ہوتی تھیں۔ جہاں نواز بننا ہوتا تھا۔ بچے خاص طور پر بیٹے پیدا کرنے ہوتے تھے۔ ایک گریہست شخص سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ بڑھاپا شروع ہونے پر وہ علم اور دھیان کے لیے جنگل میں قیام کرے (ون پرستہ)۔ آخری مرحلہ سنیا س کا تھا جس میں اسے دنیا کو تیاگ کر خدا سے لو لگانا اور اپنے تجربے میں آئی صداقتوں کا درس دینا ہوتا تھا۔ اسے جو گیا لباس پہننا اور جو گیوں کی طرح جہاں گشت کی زندگی بسر کرنی ہوتی تھی۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ آخری دو آشرموں کے اہل لوگوں میں سے معدودے چند ہی واقعاً اس مرحلے میں داخل ہو پاتے تھے۔ تاہم دل چسپ بات یہ ہے کہ ان آدرشوں نے ہندوستانی تاریخ کی بعض بہترین روحانی ہستیوں کو اپنی طرف متوجہ کیا۔

انسان کو ان مقاصد کی بھی وضاحت کی گئی جن کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے۔ یہ مقاصد ہیں — دھرم (راستہ کر دار)، ارتھ (دولت)، کام (تسکین خواہش) اور کوش (نجات)۔ دوسرے اور تیسرے مقاصد کے حصول کی سعی دھرم کے مطابق ہونی چاہیے۔ پہلے تین مقاصد کا تعلق فرد کے خارج سے ہے لہذا انھیں حاصل کیا جاسکتا ہے۔ آخری خلقی ہے اسے محض اپنے آپ کو نفاہر کرنے کا موقع دیا جانا چاہیے (سدھ)۔ چنانچہ ہندو نظریے کے مطابق انسان کے چار اخلاقی اور روحانی سبھی پہلو جاننا اور ان پر عمل کرنے کے لائق ہیں۔

(۳)

سامی ڈھانچے اور ہندو مذہب کے باہمی تعلق کا کوئی تجزیہ اس عمل کے ذکر کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا جس سے کہ اعلیٰ ذاتوں بالخصوص برہمنوں کا تمدن ملک بھر میں اور بدھ مذہب کے توسط سے غیر مالک میں پھیلا۔ ان مالی ذاتوں کی زبان سنسکرت تھی۔ اس لیے تمدنی اشتقاق کے اس عمل کو یہاں سنسکرتائزیشن (سنسکرت تہذیب کے اثرات) کا نام دیا گیا۔ محض وہی تمدن نہیں تھا جو ہندو آریائی اپنے ساتھ مغربی ایشیا سے ہندوستان لائے۔ اس میں اور بھی چیزیں گمیاں ہیں۔ اس میں بعض خصوصیات بھی شامل ہو گئی ہیں۔ مثال کے طور پر رگ ویدوں

کے زمانے کے برہمن گوشت خور تھے اور سوم رس پیٹتے تھے لیکن (شاید جینیوں اور بودھوں کے زیراثر) وہ سبزی خوردہ بن گئے اور منشیات سے پرہیز کرنے لگے۔ مذہب کے دائرے میں ہندو آریائی پڑپے اور دوسری ملکی اور بعض مقامی قبائل تمدنوں کا میل ہوا۔ یہی مطالعات ہندو مت کو کہلایا اور اس نے ان تمام قوتوں کے اثرات قبول کیے جو اس کے تعلق میں آئیں۔ عیسائیت اور اسلام کی طرح ہندو مذہب اعلانیہ طور پر لوگوں کا مذہب تبدیل نہیں کرتا لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ لوگوں نے ہندو مذہب اختیار نہ کیا ہو۔ ماضی میں ہندو مذہب نے سینتھیں، پارتھیوں، سفید فام ہنوں، یوچی اور دوسرے متعدد غیر ملکی طبقوں کو اپنے حلقے میں قبول کیا۔ نیزہ امرامکانات سے خارج نہیں کہ غیر ملکی افراد نے بھی ہندو مذہب اختیار کیا۔ ساری ہندوستانی تاریخ میں الگ تھلگ قبائلی گروہوں اور چھوٹی ذاتوں کے مذہب اور ان کی ثقافت نے سنسکرتی انداز و اطوار اختیار کیے۔ برطانوی دور حکومت میں رسل و رسائل کی ترقی سے اس عمل میں تیزی آئی۔ جنوب میں 'لنگایت' (بارہویں صدی ق۔ م) اور گجرات میں سوامی ناتھن جیسے فرقوں نے بھی اپنے اپنے علاقوں کے ہندوؤں میں قدیم تہذیب کی بڑے پیمانے پر ترویج میں حصہ لیا۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوا کہ کسی ذات (مثلاً جنوبی ہند کے پنچال یا اسمتھ) نے ذاتوں کے نظام مراتب میں اونچا مقام پانے کے لیے اپنے طرز زندگی کو قدیم تہذیب کے تابع کرنے کی کوشش کی۔ قدیم تہذیب اور سماجی مرتبے میں اضافے کے مابین گہرا ربط ہونے کی وجہ سے اول الذکر کی کافی مقبولیت ہوئی۔ اچھوتوں کا معاملہ مختلف ہے۔ قدیم تہذیب ان کی حیثیت کو بہتر نہیں بنا پائی۔

قدیم تہذیب کی ترویج سے قطع نظر بعض ہندو فرقوں نے اعلانیہ طور پر لوگوں کو ہندو بنانے کی کوشش کی۔ جب عظیم شنکر آپاریہ (لگ بھگ نویں صدی ق۔ م) کی ولادت ہوئی تو ہندوستان کے مختلف حصوں میں بدھ مذہب اور مہین مذہب اپنے پورے عروج پر تھے۔ بدھ اور جینیوں دونوں کی ایک جامع راہبانہ تنظیم تھی۔ مذہب تبدیل کرانے میں انھیں کچھ کامیابی اسی تنظیم کے باعث حاصل ہوئی تھی۔ شنکر آپاریہ دینیات کے جید عالم ہی نہیں ایک اعلیٰ منتظم بھی تھے۔ وہ بودھوں کی بدلیائی کامیابیوں سے مطمئن نہیں ہوئے۔ انھوں نے خالص وحدت الوجود کے عقیدے کی اشاعت کے لیے ہندوستان کے مختلف حصوں میں خافتا ہیں قلم کیں۔ شنکر آپاریہ کے بعد رہبانیت ہندو فرقوں کی ایک معتین خصوصیت بن گئی۔ رامانج (بارہویں صدی ق۔ م) اور

دوسرے دور میں صدی کی م) دہائیوں نے ملے (خانقاہوں) کا حکم کیے۔ رانا کی نے شری وشنو فرسے کی بنا ڈال۔ بہت سے یعنی خود شخص اسے چھوٹی خانوں کے لوگ اس فرسے میں شامل ہو گئے۔ ملکایت فرسے کی بنا جس میں باسو نے ڈال۔ اس فرسے کو بھی کٹر اور تلکوزیان کے ملاقوں میں فروغ ملا۔ انھوں نے ہندوؤں اور خاص طور پر برہمنوں کو بلا شرکت غیرے شید (جی) کی پوجا پر مائل کیا۔

ہندو مذہب صرف اس معنی میں جلیبی مذہب نہیں کہ اس میں غیر ہندو افراد کو ہندو بنانے کا کوئی اصول اور تنظیم نہیں۔ اس کا ایک بڑی سبب ذات پات کا نظام ہے کیوں کہ کسی ذات کا رکن ہونے بغیر کوئی شخص سماج میں کوئی مقام نہیں رکھتا۔ اسے دوہن نہیں مل سکتی۔ وہ اپنے بچوں کو کوئی مرتبہ عطا نہیں کر سکتا۔ دوسروں کے ساتھ تعلقات کو ماضیہ بنانے کے لیے اس کے پاس اصول نہیں۔

(۵)

حکمت اعتقادات کو اپنے اندر مذہب کرنے کی غیر معمولی صلاحیت کے باوجود ہندو مذہب فرقوں کو وقوع میں آنے سے نہیں روک پایا۔ شواہد و شواہد کی تشکیل کی اہم اساس بنے ہیں۔ ہندو نظریہ آفرینش میں ہر بڑے دیوتا کے کئی نام ہیں۔ مثال کے طور پر شیو کو گنگا، مرہا دیو، ابھورا، نیل کنتھ اور ڈراج کہا جاتا ہے۔ اسی طرح ویشنو کے کئی نام ہیں۔ دیوتا کا ہر نام ایک کسی دیوتا کی واقعہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جس میں اس نے نمایاں حصہ ادا کیا ہوتا ہے یا اس کے کسی خاص وقت یا پھر دنوں سے وابستہ ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ ہر دیوتا کی ایک شریک حیات ہوتی ہے۔ اس کی پرستش بالعموم اس دیوتا کے ساتھ کی جاتی ہے۔ دیوتا کی طرح اس کے بھی کئی روپ ہوتے ہیں۔ متعدد دیہی دیویوں کو کالی، بھدرکالی، بھگوتی، درگا، چندری اور چامندی سے ہم آہنگ کیا جاتا ہے۔ یہ دیویاں شیو کی شریک حیات پاروتی کی مختلف روپ ہیں۔ پھر شیو کے دھیشے گنپتی اور سکند ہیں۔ یہ دونوں خاص مقامی مسکوں سے متعلق ہیں۔ گنپتی کو زری مسکوں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ سکند کو برہمنیہ کے روپ میں۔ جنوبی ہند کے ناگ پوجا کرنے والوں کا دیوتا سمجھا جاتا ہے۔ جہاں تک وشنو کا تعلق ہے اوتار (لفظی معنی نزول) کا تصور ان کو بعض خاص دیوتاؤں کی نیم تاریخی اور تاریخی

شخصیتوں سے وابستہ کیے جانے کا باعث ہوا ہے۔ مثال کے طور پر ویشنو جی نے دھرتی کو سمندر سے جہات دہانے کے لیے سونہ کا روپ (ور دھا اوتار) دھارن کیا۔ کبھی اس نے مایا میں کے ہیر و رام کا اور کبھی پرشورام کا (رام نے جس کو مغلوب کیا) اور کبھی کرشن اور تلحجی ہستی مہا بدھ کا اوتار لیا۔ ہوتار کے تصور کے پس پشت یہ خیال کار فرما ہے کہ خدا ہی کو ختم کرنے اور حق کو بحال کرنے کے لیے فوقتاً فوقتاً دھرتی پر دوبارہ جنم لیتا ہے۔ اس لیے یہ فطری امر ہے کہ اوتار کے تصور کو ویشنو (حافظ) سے جوڑا جاتا ہے ذک (بھگوان) برہما (خالق) یا شیو سے (جو کہ تباہ کرنے والا ہے)۔ نہ صرف دیوتا، اس کی شریک حیات اور اس کے بچوں کو مختلف صورتوں میں پوجا جاتا ہے بلکہ اس کا خود یا پرندے (واہن) — لفظی معنی سواری) کی پرستش بھی کی جاتی ہے جس پر وہ سواری کرتا ہے۔ چنانچہ شیو کی سواری بیل، نندی ویشنو کی سواری برہمنی چیل گروڈ اور سکند کی سواری مور سمجھی جاتی ہے۔ کٹر ہندو مولیشیوں، برہمنی، چیلوں اور سونوں کو مارنے پر مستعرض ہوتے ہیں۔ چھ بچوں کی ایک خاص قسم بھی جس پر نگہبستی سواری کرتے ہیں مقدس خیال کی جاتی ہے۔ شیو اور ویشنو کی پرستش ویدوں کے زمانے سے ہوتی رہی ہے بلکہ اول الذکر کی پرستش تو شاید اس سے بھی بیشتر سے ہو رہی ہے۔ آثار قدیمہ کے ماہروں کو ہڑپہ، موہن جو دازو سے عضو متناسل سے مشابہ متعدد داستانیں ملی ہیں۔ انھوں نے ان اشیاء کو پیدا کرنے والے شیو کے نشان لنگ سے وابستہ کیا ہے۔ ہڑپہ کی ایک مہر پر بنی ایک شبیہ پشتوپی مانوروں کے سردار کی شبیہ سے وابستہ کی گئی ہے۔ پشتوپی (جیوانات کے سردار) اور شیو کا ایک روپ ہے۔ اگر یہ باتیں صحیح ہیں تو شیو کا مسلک یقیناً ویدوں سے پہلے کے زمانے کا ہے تاہم نام شیو (لفظی معنی — نیک) کا ذکر ویدوں میں نہیں ملتا۔ ویدوں میں مذکور دیوتا زیادہ تر مظاہر قدرت سے متعلق ہیں۔ گرج کے دیوتا رودر کا ذکر رگ وید میں نمایاں طور پر ملتا ہے۔ شیو بعد کو اس کی جگہ لیتے ہیں۔ رگ وید میں ویشنو کا ذکر بھی ایک معمولی دیوتا سورج دیوتا کے محض ایک روپ کی حیثیت سے ہوا ہے۔ اہم ویدک دیوتا ورن، مترا، رودر، اندر، اگنی، پرمانی، سوتار، بتدر، رنج اپنی اہمیت کھودیتے ہیں۔ ان میں سے بعض ورن اور ویشنو جیسے دیوتا اپنی امتیازی خصوصیت یکسر بدل لیتے ہیں۔ اور ان کی جگہ برہما، ویشنو اور شیو کی تثلیث ظہور میں آتی ہے۔ برہما کا

تو کہ یہ عمل میں نہیں ملے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا اظہار برہمنوں کے دعوے میں ہوا۔ بعد کو اس کی اچھٹ میں کمی واقع ہوئی اور اب بیسویں صدی میں ویشنو اور شیوہدا انتہائی اہم دیتا ہیں۔ گیش ہنگند اور ہندوؤں کے دیتا ہنومان بھی بڑے مقبول دیتا ہیں۔

ویشنو یا شیوہ فرقت کو ہم اصل قرار دینا ضرورت سے زیادہ سادگی سے کام لینا ہو گا۔ ہر فرقہ چھوٹے چھوٹے متعدد عقیدوں سے مل کر بنا ہے۔ چنانچہ شیوہ فرقہ لنگ اور پشوپتی کے پڑ پائی لکھوں کے میل، رعد اور شیوہ کے دیک مسک، ہندوستان کے مختلف حصوں میں مروج متعدد بعد دیک مسکوں کے باہم اتصال کو ظاہر کرتا ہے۔ ہر فرقے کی مثال ایک بڑے دنیا جیسی ہے۔ جس میں چھوٹی بڑی متعدد دنیاں اگر گرتی ہیں اور ملک کے مختلف حصوں میں مختلف ناموں سے پائی جاتی ہیں۔

شیو اور ویشنو فرقوں میں بڑی رقابت رہتی ہے اور مخالف فرقے کی تعذیب کوئی نامعلوم امر نہیں۔ لنگایت اپنے آپ کو ویرا شیو یا انتہائی پسند شیوہ تھے کہتے ہیں اور شیوہ کے علاوہ کسی اور کی پوجا نہیں کرتے۔ اسی طرح شری ویشنو اور مادھوہن ویشنو کی پوجا کرتے ہیں۔ تاہم دونوں دیتاؤں کی مماثلت پر زور دینے کا ایک رجحان بھی پایا جاتا ہے۔ یہ رجحان ہوامی اور فلسفیانہ دونوں سطحوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ تری مورتی اور تین سروں والا دیتا دتاریہ تین بڑے دیتاؤں کا استزاج پیش کرنے کی کوشش کو ظاہر کرتے ہیں۔ شیو اور ویشنو کے میل کو مخلوط دیتا ہری ہر اور موہنی، بھما سر کی پورا ننگ کتھا میں بھی ظاہر کیا گیا ہے۔ اردھ نریشور اس کوشش کی نمائندگی کرتا ہے جو شیو اور پاروتی ایک دیتا اور اس کی شریک حیات کے علامتی اتحاد کے لیے کی گئی ہے مخالف مسکوں اور دیتاؤں کو ملا نے کی کوشش شاید فرقہ وارانہ رقابت اور تلخی پر قابو پانے کی کوشش تھی۔

دیووں کے دور کی مظاہر فطرت کی پرستش نے بتدریج آپ نشدوں کے بنیاد فلسفیانہ خود فکر کو راہ دی۔ اس خود فکر میں کائنات کی ماہیت اور فرد کی روح کی منزل و مقدر جیسے امور کے تئیں ایک ذہنی میلان پایا جاتا ہے۔ آپ نشد کائنات کی وجودی توضیح کی زیادہ موافقت میں ہیں۔ حالانکہ خدا پرستی اور خنویت کے تصورات کا اظہار بھی ان میں جگہ جگہ کیا گیا ہے۔ بھگوت گیتا متعدد نظریوں کا استزاج پیش کرنے والی ایک عظیم تصنیف ہے۔ دوسری باتوں کے ساتھ ساتھ یہ کائنات کی وجودی توضیح اور ایک ایسے شخصی خدا کے عقیدے کے درمیان مصالحت کی کوشش کرتی

ہے جو فیکل اور مذہبی اور مذہبی نوع انسان کی فلاح سے گہرا تعلق رکھتا ہے۔ تاہم اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس کے مطابق خدا تک پہنچنے کے تین راستے ہیں۔ یعنی علم (گیان) کا راستہ، کام (کرم) کا راستہ اور محبت یا عقیدت (بھگتی) کا راستہ۔ اس نظریے کے مطابق خدا صرف عالموں کی اجارہ داری نہیں اس تک ہر کوئی رسائی حاصل کر سکتا ہے ”مورتیں اور شورو بھی“ بھگتی کا تصور گیتا سے پہلے کے زمانے کا ہے۔ یہ ورن کی مناجاتوں اور سٹنڈلیا اور نرود سوتروں میں بھی مذکور ہے۔ تاہم اسے زیادہ اہمیت مورخ الہ ذکر تصنیف میں ملی ہے۔ تب سے بھگتی کے تصور نے ہندو مذہب میں صرف خواہم بلکہ دانشوروں کے نزدیک بھی ایک مرکزی حیثیت حاصل کر لی ہے۔ اسے فلسفیانہ ہندو مذہب میں بھی ایک مقام حاصل ہے۔ سب سے پہلے پنچ راتر کے شمال ہند کے ابتدائی دبستان کے بانیوں نے بھگتی کے ویشنوی عقیدے کو اپنے فلسفیانہ نظام کی بنیاد بنایا تھا۔ بھگتی تحریک کا عظیم فلسفی اور مشروط وحدت الوجود کے عقیدے کا پیش کنندہ رامانج، آتما اور پرماٹما کے درمیان امتیاز کا بنیادی تصور پنچ راتر دبستان ہی سے اخذ کرتا ہے۔

شمالی ہندوستان میں بھگتی تحریک عام طور پر ویشنو اور غاص طور پر اس کے اوتار کرشن سے وابستہ کی جاتی ہے جبکہ جنوب میں بھگتی کا ایک نمایاں رجحان شومت اور ویشنومت دونوں کی خصوصیت رہا ہے۔ شیوہنمتی نے ناروں اور ویشنوہنمتی آواروں کا تعلق لگ بھگ ایک ہی زمانے (ساتویں — نویں صدی ق۔ م) سے ہے اور یہ امکان سے خارج نہیں کہ ان دونوں نے ایک دوسرے کو متاثر کیا ہوگا۔ ان دونوں دبستانوں کا امتیازی وصف خدا کے تین محبت (’ابنو‘ تامل میں) کے تصور کو فروغ دینا ہے۔ گناہ اور نا اہلیت کا احساس بھگت کو پریشان رکھتا ہے، وہ خدا سے کپا (رحم) کی التجا کرتا ہے۔ بشری ویشنوؤں نے کپا اور سپردگی (پالپتی) کے تصور پر خاص توجہ صرف کی ہے۔

تامل علاقے سے بھگتی تحریک شمال میں ہندوستان کے ہر حصے میں پھیلی۔ یہ گیتا کے احاطہ تحریر میں آنے کے بعد سے ہندو مذہب کی ایک اہم قوت بن گئی۔ تاہم تعجب کی بات ہے کہ اس کے باوجود یہ اکثر کہا گیا ہے کہ ہندو مذہب تو حید مطلق کے کسٹر عقیدے کی حمایت کرتا ہے اور افراد کی مذہبی سرگرمیوں پر کچھ زیادہ توجہ نہیں کرتا۔ وحدت الوجود کے انتہا پسندانہ عقیدے (کیول ادویت) کے حامی شکر نے بھی دیوی ویشنو اور شیو کی وحدت میں ایسے سمجھن لکھے ہیں جن میں الہامی حسن ملتا ہے۔

(۶)

شکستی مسلک کے ذکر کے بغیر فرقہ بندی کا کوئی تذکرہ مکمل نہیں کہا جاسکتا یہ مسلک اپنی انفرادی خصوصیت کے باعث خاص توجہ کا مرکز رہا ہے۔ اس مسلک کے پیرو شکست کہلاتے ہیں۔ یہ شکستی (لنوسی معنی 'قوت') کی پوجا کرتے ہیں۔ شکستی تخلیق کائنات میں مادہ عنصر کی علامت ہے۔ عام طور پر ہندو دیوتا کی پوجا پہلے کرتے ہیں اور اس کی شریک حیات کی بعد میں لیکن شکستی پوجا میں صورت اس کے برعکس ہے۔ شکستی پوجا میں مرکزی معبود شریک حیات پاروتی ہے۔ پاروتی کے بعض روپ دیوی ہما دیوی جگن ناتا دسکا کالی بھگوتی چندری ہیں۔ شکستی پوجا میں انھیں کی پرستش ہوتی ہے۔ اس مسلک میں دشنو کی شریک حیات لکشمی کی پوجا شادو نادر ہوتی ہے۔ یہ مسلک سنسکرت تصنیفات تانتروں (لگبہ بھگ پچھی ساتویں صدی ق۔م) میں بالتفصیل درج ہے۔ ان میں عظیم دیوی کی مختلف خاص ہستہ ڈن اور اس کے خادموں کا ذکر بھی تفصیل کے ساتھ ملتا ہے۔ شکست دو گروہوں میں تقسیم ہیں جن کو داسنے مسلک، (دکھشا چاری) اور بانس مسلک (عام چاری) سے منسوب کیا جاتا ہے۔ موخر الذکر انتہا پسند ہیں لیکن ان میں سے بھی بہت کم ایسے ہیں جو بعض تانتروں میں مقررہ پانچ م کے ساتھ اس مسلک پر چلتے ہیں۔ یہ پانچ م ہیں مہسا (گوشت)، متسیا (پھل)، مد (شراب)، میتھن (مباشرت)، مدر (پراسرار نشان انگشت)۔

یہاں یہ بتادینا ضروری ہے کہ ہم نے یہاں لفظ 'شکستی مسلک' کا استعمال لچک دار معنوں میں کیا ہے، اس لیے کہ متعدد جانداروں کی قربانی اور کبھی کبھار شراب سے دیہی دیویوں (خاص طور پر جنرلی ہندوستان میں) کی رضا جوئی کو بھی اس میں شامل کیا گیا ہے۔ یہ استعمال صحیح نہیں جبکہ سنسکرت کے منتر بھی کثرت سے نہیں پڑھے جاتے۔ تانتروں کے منتروں کا تو غیر ذکر ہی کیا ہے۔

یہ محض عبادت کا ایک دلی اور قابل احترام طریقہ ہے۔ یہ صدیوں سے رواج پذیر ہے۔ عبادت کا یہ طریقہ شاید آریاؤں سے پہلے کے زمانے سے چلا آ رہا ہے۔ بنگال، بہار اور آسام کے تعلق سے اس اصطلاح کا استعمال زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ ان علاقوں میں دیوی درگا اور کالی دیوی کی پوجا گوشت اور شراب کے ساتھ کی جاتی ہے بلکہ تانتروں سے منتر بھی پڑھے

جاتے ہیں۔

(۷)

جبکہ دانشور طبقہ نے اپنی تمام تر توجہ آپ (شندوں، بھگوت گیتا اور شیخون عظیم آپا رپوں) اعدان کے پیروؤں کی تصنیفات پر صرف کی ہے۔ عام آدمی کی دینداری کا اظہار پاکیزگی و ناپاکی کے اصولوں کی رسم پرستانہ پابندی سے، فاندان اور ذات کی روایت کے مطابق عملات سے، سفر کی تفصیلی رسموں کی ادائیگی سے، تقویٰ تہواروں کے منانے سے، مرے ہوئے آبا و اجداد اور مقامی دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے روزے رکھنے اور مذہبی پابندیوں کے بجالانے سے، دوسرے لوگوں کے ساتھ مل کر مذہبی داستانیں (ہیری کتھا) سننے اور مقدس دریاؤں اور مشہور دیوتاؤں کے مندروں کی زیارتوں سے ہوا ہے۔ ہر نازک وقت پر جیوتشی سے مشورہ کیا جاتا ہے۔ دیہی علاقوں اور خاص طور پر چھوٹی ذاتوں میں جھاڑ پھونک کرنے والوں اور مقامی دیوی دیوتہ کے وسیلے کا سہارا بھی لیا جاتا ہے۔ باہری دنیا کی خصوصیات جیسے پیڑ پودوں اور جانوروں کو مقدس خیال کیا جاتا ہے۔ مختصراً ہندو زندگی کے ہر شعبے میں مذہب کی کارفرمائی موجود ہے۔ اکثر مقبول مذہبی داستانیں اسی امر کی محض بے کیف مثالیں ہیں کہ تقویٰ و پارسائی کا ثمرہ اس زندگی میں اور بعد کو جنت میں کیسے ملتا ہے (سنت اور سادھوؤں کی زندگیاں ان کہانیوں سے بالکل مختلف ہیں جو لازماً دکھ، درد اور جدوجہد کی کہانیاں ہیں۔ یہ بالآخر طبع خداوندی سے سرفراز ہوتے ہیں)۔ اس سے پیشتر ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ مذہب نے سماجی ڈھانچے میں تنقیدی عناصر داخل کئے ہیں۔ یہ مسیح ہے کہ ملک کے مغربی طرز زندگی اختیار کرنے سے ہندو مذہب کی متعدد خصوصیات میں خلل واقع ہوا ہے لیکن اس نے اس کے بعض دوسرے پہلوؤں کو طہارت و تقویت بھی بخشی ہے۔

(۸)

ہر دوسرے زندہ مذہب کی طرح ہندو مذہب بھی اپنے ابتدائی ادوار سے ہی ہماری قوتوں سے متاثر ہوا ہے۔ رگ ویدک آریاؤں کے سادہ اور عجائی مذہب نے ہر ہمہوں کے اثر سے دھیرے دھیرے رومی پرستی اور آپ (شندوں) کے مابعد الطبیعیاتی فورو فکر کو جگہ دی۔ یہ امکان

سے خارج نہیں کہ ہندو مذہب میں جو تبدیلی آئی وہ ایک حد تک ہندوستان میں پہلے سے موجود مسلکوں سے رابطے کی وجہ سے تھی۔ بعض ویدک دیوی دیوتاؤں میں آئی تبدیلیوں کے تعلق سے یہ بات خصوصیت کے ساتھ کہی جاسکتی ہے۔ ہندو مذہب پر بدھ مت اور جین مت کے اثرات کے بارے میں پہلے ہی بہت کچھ کہا چکا ہے۔ ششکر کے مخالفوں نے اسے براہمن بدھ یا جینی بدھ کہا، کیوں کہ ان کے خیال کے مطابق اس نے بعض بودھی تصورات کو اپنے عقیدے میں شامل کر لیا تھا۔ اس کے بعد پھر اسلام کا چیلنج تھا۔ اس کے نتیجے میں شمال میں بدھ مذہب اور آریہ سماج وجود میں آیا۔ بعض حلقوں میں رامانج اور مادھو کے یہاں یہی اثرات تلاش کرنے کی بار بار کوشش کی گئی لیکن ان اثرات کو ثابت نہ کیا جاسکا۔ ماضی قریب میں ہندوستان کا عیسائی مذہب اور برطانیہ سے رابطہ قائم ہوا جس کی وجہ سے ہندو دھنوں میں ایک انقلاب پیدا ہوا۔ حساس ہندو جمہوں نے مغربی تہذیب کو قبول کیا اور بائبل کا مطالعہ کیا تھا، ہندو مذہب کا تنقیدی مطالعہ کرنے لگے۔ اس کے نتیجے میں اصلاحات کا ایک سلسلہ شروع ہوا۔ اصلاحات کا یہ سلسلہ ملک کے آزاد ہونے کے بعد بھی بڑے جوش و خروش کے ساتھ جاری رہا۔ مغرب نے سنسکرت کو دریافت کیا۔ مغربی یا مغرب کے تعلیم یافتہ عالموں نے ہندوستانی تاریخ کو اصولی طور پر پھر مرتب کیا۔ ہندوستانی فلسفہ و آرٹ کی دنیا بھر میں قدر شناسی ہوئی۔ ان سب سے ہندوستان کی خود اعتمادی کو تقویت پہنچی۔

سرسری مطالعے سے یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ہندو مذہب نے مغرب کے ساتھ اپنے رابطے سے پاکیزگی اور قوت پائی ہے۔ مغرب میں سائنس اور مذہب کی آپسی پیکار کے اثرات بڑی شدت کے ساتھ محسوس کیے گئے ہیں لیکن ان کی کوئی مثال اب تک ہندوستان میں دیکھنے میں نہیں آئی۔ "ہندو مذہب کا مستقبل کیا ہے؟" یہ سوال جتنا اہم ہے، اس کا جواب بھی اتنا ہی دشوار ہے۔ متعدد اور متضاد قوتیں بروئے کار ہیں۔ ملک کی منصوبہ بند اقتصاد کی ترقی تعلیم کی اشاعت اور ملک میں سوشلسٹ طرز کا سماج قائم کرنے کی خواہش، یہ سب باتیں مذہب پر مضر اثرات ڈال سکتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندو مذہب خاص طور پر غیر محفوظ ہے کیوں کہ یہ عیسائی مذہب یا اسلام کی طرح کوئی تنظیم نہیں رکھتا۔ روایت کے تین خاص علمبرداروں گاؤں، ذات اور مشترکہ خاندان میں ترقیاتی منصوبوں کے تحت متوقع تبدیلیاں کسی خالص نظریاتی محلے کے مقابلے میں زیادہ موثر اور مفید ثابت ہو سکتی ہیں۔